

# الكتاب العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

المجلد التاسع - السنة الثالثة - المهرم ١٤٠٣ - تشرين الأول ١٩٨٢





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



# التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

المعدد التاسع - السنة الثالثة - المحرم ١٤٠٣ - تشرين الأول - أكتوبر ١٩٨٢

المدير المسؤول :

علي عتله عريشان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم اليافي

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارة

د. عدنان درويش



مركز تحقيق تكملة علوم عربي

٦٧٧٥٩

١١٢١.٢.٨

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٣٣٠ - ٨١٦٣٢٩ - ٨١٦٣٢٩



مركز تحقيقات تكميلية في علوم العربية

### الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقداً الى : ( معاسف مجلة المؤلف الأدبي )



# مذامح لمستوى المعيشة في التاريخ لعربي الاسلامي ودراسته في العصر الحاضر

د. عبد الكريم الياس في

كثيرا ما يشبه المجتمع بالفرد ويشبه الفرد بالمجتمع .

اذا اردنا ان نصف انسانا ما ونحكم عليه انتبهنا لصحته ونظافته ولباسه ومسكنه  
ودخله وخرجه ثم لثقافته وخلق واتجاهه الفكري وبوجه عام لمستوى  
معيشته وحياته .

كذلك اذا اردنا ان نصف فئة من الناس أو جماعة أو شعبا ونحكم عليهم لزم  
ان ننتبه لخصائص ذلك الشعب أو الجماعة أو الفئة من الناحية الطبيعية التي تضم  
قضايا الصحة والسكن والتغذية وللجوانب الاجتماعية التي تشمل الثقافة والمزايا  
الانسانية التي يستمتع بها افراد الشعب وبوجه عام نحاول ان نحدد مستوى المعيشة  
لديهم ما استطعنا الى ذلك سبيلا .

ولكن تحديد مستوى المعيشة هذا لدى شعب من اصعب الأمور ، لأن هذا  
المستوى يشمل عناصر كثيرة ومتفاوتة تتباين فيها المجتمعات كما تتباين الافراد  
كالعلوم والفنون والمرافق الثقافية ومقدار الرزق والرفاهية واحوال العمل والأمن  
والمسكن والنظافة والصحة .

ويزيد الأمر صعوبة أنه لما كان مستوى المعيشة يستعمل في الغالب  
للموازنة بين المجتمعات لزم تقدير تلك الخصائص والعناصر تقديراً دقيقاً ،

# ملاح لمستوى المعيشة في التاريخ لعربي الاسلامي ودراسته في العصر الحاضر

د. عبد الكريم اليافي

كثيراً ما يشبه المجتمع بالفرد ويشبه الفرد بالمجتمع .

إذا أردنا أن نصف انساناً ما ونحكم عليه انتبهنا لصحته ونظافته ولباسه ومسكنه ودخله وخرجه ثم لثقافته وخلقه واتجاهه الفكري وبوجه عام لمستوى معيشته وحياته .

كذلك إذا أردنا أن نصف فئة من الناس أو جماعة أو شعباً ونحكم عليهم لزم أن ننتبه لخصائص ذلك الشعب أو الجماعة أو الفئة من الناحية الطبيعية التي تضم قضايا الصحة والسكن والتغذية وللجوانب الاجتماعية التي تشمل الثقافة والمزايا الانسانية التي يستمتع بها أفراد الشعب وبوجه عام نحاول أن نحدد مستوى المعيشة لديهم ما استطعنا الى ذلك سبيلاً .

ولكن تحديد مستوى المعيشة هذا لدى شعب من أصعب الأمور ، لأن هذا المستوى يشمل عناصر كثيرة ومتفاوتة تتباين فيها المجتمعات كما تتباين الأفراد كالعلوم والفنون والمرافق الثقافية ومقدار الرزق والرفاهية وأحوال العمل والأمن والمسكن والنظافة والصحة .

ويزيد الأمر صعوبة أنه لما كان مستوى المعيشة يستعمل في الغالب للموازنة بين المجتمعات لزم تقدير تلك الخصائص والعناصر تقديراً دقيقاً ،

تقديرًا كميًا ما أمكن أي مفادًا بأرقام منسوبة للشخص أو الجماعة أو الطبقة الاجتماعية أو الشعب . ولا يتيسر أن نتتبع أحوال الناس فرداً فرداً ، ولذلك لا بد من النظر الى هذه الأمور نظرية وسطية احصائية واعتبار مستوى المعيشة وقياسه أمرين تقريبيين . وسنعود فنناقش هذا الموضوع في نهاية البحث .

لقد اعتدنا في مباحثنا أياً كانت علمية أو اجتماعية أو غيرها أن ننقّب في أطواء تراثنا الواسع لعلنا نجد سمات وإشارات وسوابق لما نحن بصددده . ولا شك أننا عندئذ نجد أشياء كثيرة ممتعة لاتساع ذلك التراث العربي الاسلامي وامتداده أجيالا وقروناً متطاولة ولتضمنه مختلف الصروف والأحوال ولاشماله على رقاع مترامية من الأرض تلالأت تلك الحضارة في ربوعها .

ونحن هنا نشير الى لمحات جلية ومفيدة في هذا المجال دون تمام التقصي اذا كانت تلك اللمحات تشف عن جوانب من المعيشة أو كانت توحى بمستواها مرتفعاً أو منخفضاً .

#### □ مستوى المعيشة في التاريخ العربي :

لا بد أول الأمر من تصفح الشعر القديم لأن الشعر كما قيل « ديوان العرب » . نجد مثلاً زهير بن أبي سلمى الجاهلي حين يتذكر أحبابه المرحلين يصف الأنماط الكريمة التي فرشوها على الظمائن والكلل الوردية الحواشي والرحال الواسعة الجديدة المطرزة المعروضة تحت الهودج ولا ينسى حركة الدلال الناعم تثني بمض الشيء قدوداً لأحباب وهن يَمْضِينَ لَطِيتَهُنَّ فِي الْهُودَجِ الْقَشِيبَةِ وَلَا أَلْوَانَ الصُّوفِ الْمَصْبُوغِ الْأَحْمَرَ الَّذِي يَبْقَى فَتَاتٍ مِنْهُ فِي كُلِّ مَنْزِلٍ نَزَلْنَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْأَشْخَاصِ وَالظَّمَائِنِ وَالْمَخِيمَاتِ :

تبصر خليلي هل ترى من ظمائن	تحملن بالعلياء من فوق جرثم
علون بانماط عتاق وكلة	وراد حواشيها مشاكهة الدم
ظهرن من السوبان ثم جز عنه	على كل قيني قشيب ومفام
ووركن في السوبان يعلون متنه	عليهن دل الناعم المتنعم
كان فتات العهن في كل منزل	نزلن به حب الفنا لم يحطم
وفيهن ملهى للصديق ومنظر	انيق لعين الناظر المتوسم



فلا شك أن هؤلاء الأحاباب بظمائهن وكسوتها القشبية الملونة الجميلة من مستوى عال في القبيلة التي ينتسبن لها حتى انهن ليجتذبن الأبصار المتوسمة بمنظرهن الأنيق المتنعم .

زهير توفي سنة ٦٣١ م أي قبل بعثة الرسول بواحد وعشرين عاماً .

ولما جاء الاسلام استطاع جمع العرب وتوحيدهم وحفزهم على مزاولة القيم الرفيعة . وكان أكبر معجزة له نزول القرآن بأعجازه وبلاغته ومعانيه وارشاده وتشريعه وما فيه من ترغيب وترهيب . ومن جملة الترغيب وصفه لدرجات الآخرة ومكانة المؤمنين في الجنة حسبها .

وقد صنف القرآن المؤمنين في سورة الواقعة صنفين . السابقون وأصحاب اليمين . وبإشارات خاطفة بليغة رسم صوراً بديعة لأعلى مستوى في معاش المدن وعد به السابقين ولأعلى مستوى للحياة في البادية وعد به أصحاب اليمين . « والسابقون السابقون . أولئك المقربون . في جنات النعيم . ثلة من الأولين وقليل من الآخرين . على سرر موضونة . متكئين عليها متقابلين . يطوف عليهم ولدان مخلدون . باكبواب وأباريق وكأس من معين . لا يصدعون عنها ولا ينزفون . وفاكهة مما يتخيرون . ولم طير مما يشتهون . وحور عِين . كأَمْثال اللؤلؤ المكنون . جزاء بما كانوا يعملون . لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً . الا قِيلاً سلاماً سلاماً . وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين . في سدر مخضود . وطلح منضود . وظل ممدود . وفاكهة كثيرة . لا مقطوعة ولا ممنوعة . وفرش مرفوعة . إنا أنشأناهم إنشأاً . فجعلناهم أبقاراً . غرباً أتراباً . لأصحاب اليمين . ثلة من الأولين . وثلة من الآخرين . »

جاء في تفسير البيضاوي « أنوار التنزيل وأسرار التأويل » : « كأنه لما شبه حال السابقين في التنعم بأكمل ما يتصور لأهل المدن شبه حال أصحاب اليمين بأكمل ما يتمناه أهل البوادي اشعاراً بالتفاوت بين الحالين . »

على أن القرآن الكريم يشير الى أن الحياة بعد البعث تختلف عنها في الدنيا . جاء في السورة نفسها بعد عدة آيات يصف فيها حال أصحاب الشمال في الآخرة وعذابهم : « نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين . »

على أن نبذل أمثالكم وننشئكم فيمالا تعلمون .» أي يتعذر علم تلك الأحوال على حقائقها في الآخرة . فالتمثيل وارد في القرآن الكريم لأنه تنزيل ولا بد من التأويل في بعض الأحيان أي الرجوع إلى الأول . ونشير هنا إلى أن لفظ أمثالكم كما يشرح المفسرون يمكن أن يكون جمع مثل بكسر الميم وتسكين الشاء وعندئذ يكون المعنى على أن نبذل منكم ومكانكم أشباهكم من الخلق فنخلق بدلكم . ويمكن أن يكون جمع مثّل بفتح الميم والشاء بمعنى الصفة وعندئذ يكون المعنى على أن نبذل صفاتكم التي أنتم عليها وننشئكم في خلقٍ أو صفات لا تعلمونها .

وكلنا نعلم التغيير الكبير والتقدم الهائل للذين طرأوا على العرب وعلى بلادهم بالدين الجديد حين ألّف بين قلوبهم وجعلهم طاقة تقديم هائلة حررت اخوانهم في بلاد الشام وما بين النهرين وفي شمالي إفريقيا وزودهم بالخيرات التي تدفقت عليهم بهذا التعاون . فقد ارتفع مستوى حياتهم ولا سيما في زمن الأمويين . وكتب التاريخ مشحونة بالروايات التي تشف عن ذلك .

ورد في الرواية أن عمر بن الخطاب قدم على معاوية حين كان أميراً على الشام فرآه في أبهة الملك فانكرها عليه وقال له أكسروية يا معاوية ؟

وقد تغير لباس الناس ولا سيما الولاة . ذكر الثعالبي في كتابه لطائف المعارف أن أول من لبس الخز الأدكن من العرب عبد الله بن عامر بن كريز . ولما لبس جبة منه وخطب على منبر البصرة وكان وليها لعثمان رضي الله عنه قال الناس : قد لبس الأمير جلد دب .

وجاء في كتاب لطائف المعارف أيضاً أن زياد بن أبيه أول من لبس الثياب الدبيقية<sup>(١)</sup> وأول من بنى بالجص والأجر بالبصرة .

وورد عن المغنّي ابن سريج في كتاب الأغاني قوله : « دعاني فتية من بني مروان فدخلت اليهم وأنا في ثياب الحجاز الفليضة الجافية وهم في القوهي<sup>(٢)</sup> والوشي يرفلون كأنهم الدنانير الهرقلية » .

إلا أن ارتفاع مستوى المعيشة الذي كان يدل عليه التأنق في اللباس والمسكن واللهو كانت توقفه السنون المجاف . كان زمن عمر بن عبد العزيز من أسعد

عهود الأمويين اذ حاول بعمده وأمانته وتشفه وتواضعه أن يرتق الانحراف الذي انحرفه طائفة من الأمويين في احتجائهم الأموال وأن يبطل المغارم التي استحدثت في زمن الحجاج بن يوسف وأن يرد الهبات والاقطاع ولو كانت له ولأهل بيته الى بيت المال . رد قرية فدك التي انتهت اليه بالوراثة الى بيت المال . وقد قال لامراته فاطمة بنت عبد الملك - وكان عندها جوهر أمر لها أبوها به لم يصر مثله : اختاري اما أن تردي حليك الى بيت المال وإما أن تأذني لي في فراقك فاني أكره أن أكون أنا وأنت وهو في بيت واحد . قالت لا بسل أختارك يا أمير المؤمنين عليه وعلى أضعافه لو كان لي . قال فأمر به فحمل حتى وضع في بيت مال المسلمين . فلما هلك عمر واستخلف يزيد قال لفاطمة : ان شئت يردونه عليك . قالت : فاني لا أشأؤه طبت عنه نفساً في حياة عمر وأرجع فيه بعد موته ؟ لا والله أبدأ . فلما رأى ذلك قسمه بين أهله .<sup>(٢)</sup> ومع العدل ورد المظالم حلت سنة شديدة في العجاز وشبه الجزيرة العربية لقلّة الغيث وصفها وصفاً بليغاً موجزاً الشاعر الكبير جرير حين وفد على عمر بن عبد العزيز فأنشده قصيدة أبكاه بها ولا سيما حين ذكر الشدة التي أصابت الناس حتى غدا الحضري لا ينفع البدوي بشيء ولا البدوي ينفع الحضري كما يصور أحوال الأرامل واليتامى :

انا لئرجو اذا ما الغيث أخلفنا من الخليفة ما نرجو من المطر  
ثم يقول :

أذكر الجهد والبلوى التي نزلت	أم تكتفي بالذي بلغت من خبر
ما زلت بعدك في دار تمرقني	قد طال بعدك أصعادي ومنعدي
لا ينفع الحاضر المجهود باديها	ولا يجود لنا باد على حضري
كم بالمواسم من شقاء أرملة	ومن يتيم ضعيف الصوت والبصر
يدموك دموع ملهوف كان به	خبلا من الجن أو مسامن النشتر <sup>(٣)</sup>
ممن يعدك تكفي فقد والده	كالفرخ في العش لم ينهض ولم يطر

هذا ولما اتسمت الحضارة العربية واستفاضت خيراتها زمن الخلافة العباسية تمددت جوانبها فنشأ مؤرخون انتبهوا لبعض هذه الجوانب التي تشف عن استفاضة تلك الحضارة واتساعها وعمومها مختلف فئات السكان . من أهم مزايا الحضارة العربية الاسلامية اهتمامها بالجسد والأعضاء ونظافتها الى جانب تزكية الروح .



لقد عمد أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي في كتابه « رسوم دار الخلافة »<sup>(٥)</sup> الى ما ذكره المؤلفون قبله من عدد الحمامات العامة في بغداد . يورد من جملة التخمينات أنها غدت سنة اثنتين وثمانين وثلاثمائة ألفاً وخمسمائة حمام وثيفاً في زمن بهاء الدولة البويهى بعد أن كانت في زمن المقتدر ( خلافته من ٢٩٥ - ٣٢٠ ) - ( ٩٠٨ - ٩٣٢ م ) سبعة وعشرين ألف حمام . ولكنه يحصيها حين ألف كتابه في زمن الخليفة القائم بأمر الله خلافته ( ٤٢٢ / ١٠٣١ - ٤٦٧ / ١٠٧٥ ) فيجسد عددها مائة ونيفاً وخمسين حماماً وقد تناقص عددها بسبب انتقال الجند الى سرمن رأى وبسبب الاضطرابات الداخلية الكثيرة فإذا قدرنا نحن الآن أنه يقابل كل حمام وسطياً ألفاً أسرة كان عدد سكان العاصمة اذ ذاك حول ثلاثة ملايين نسمة وهو عدد كبير في ذلك الوقت . ولكن المؤلف يقدر عدد السكان تقديراً أكبر بكثير من هذا العدد ثم يعقب على ذلك بقوله ومعلوم أن بلداً كانت على نهره الذي يخترقه أعني دجلة ثلاثة جسور لا يستبعد كون ساكنيه المدة المذكورة . ولا شك أن بغداد كانت أولى المدن العملاقة في تاريخ الحضارة الانسانية .

كذلك يذكر المؤلف دخل المملكة الذي يسميه ارتفاعاً في تقدير الوزير علي بن عيسى لميزانية الدولة التي كانت تسمى « العمل » وذلك سنة ٣٠٦ أيام الخليفة المقتدر فيبلغ الدخل ٤٠٨٢٩٠٨٤٠ ديناراً باستثناء ما يجبي من بعض البلاد التي تشملها الخلافة . ثم يفصل الخرج والنفقات الخاصة .

وينقل المؤلف عن كتاب « فضائل بغداد العراق » الذي ألف للممتضد بالله أن ثمن ما كان يباع من الباقل المطبوخ ( أي الفول ) في كل يوم في أحد جانبي بغداد ستون ألف دينار . وحق ذاك أن يكون في الجانبين جميعاً مائة وعشرين ألف دينار .

على أن مؤلفين آخرين انتبهوا للأديار ببغداد وضواحيها ولما كان فيها من نزه واستجمام وقصف وشراب . نجد ذلك في كتاب « الديارات »<sup>(٦)</sup> لأبي الحسن علي بن محمد المعروف بالشاهشتي ( متوفى ٣٨٨ هـ - ٩٩٨ م ) وفي قراءته متاع اذ نجد فيه موقع كل دير ومن كان يختلف اليه من الأدباء والشعراء والأمراء وغيرهم

الى جانب الشعر البديع الذي كانت تلك الأديرة توحى به الى الشعراء . كل دير منها يصح أن يستشهد به ولكننا هنا نذكر عرضاً دير السوسي وقول المؤلف فيه : « والناس يقصدون هذا الدير ويشربون في بساتينه . وهو من مواطن السرور ومواضع القصف واللعب . ولا بن المعترف فيه :

يا ليالي بالمطيرة والكر خ ودير السوسي بالله عودي  
كنت عندي انموذجات من الجنة لكنها بغير خلود

وقد نهى بعض مؤلفي الكتب بمدح من الزمن الى ذكر العانات في العراق . كابن فضل الله العمري ( ٧٠٠ - ٧٤٩ هـ / ١٣٠١ - ١٣٤٩ م ) في كتابه « مسالك الأبصار في ممالك الأمصار » .

وكذلك أدت بلهنية الميش وغبضارة الحياة في بغداد الى نشوء فئة من الناس اتسمت بالظرف وتسمت بالظرفاء كتب عنها الوشاء ( توفي سنة ٣٢٥ هـ ) .

كتابه « الموشى » تحدث فيه عن دماثتهم وحياتهم الراقية وآدابهم في الحديث والطعام والشراب واللباس ورقة الطبع والتلطف في كل الأمور والمدارة والثاني والرفق واجتناب القبيح والسمو الى معالي الأمور . وكل ذلك يدل على الرفاهية المنتشرة اذ ذاك . وقد يوحى بعض التعابير بما لا تبين عنه الفقر الطوال . كانوا يقولون عن بغداد كما جاء في « معجم البلدان » : « بلد لا يشبه البلدان ولا كان مثله في قديم الأزمان » . وقد قال يونس بن عبد الأعلى : « قال لي محمد بن ادريس الشافعي أبا يونس دخلت بغداد ؟ فقلت : لا فقال : أبا يونس ما رأيت الدنيا ولا الناس » .

هذا كله الى جانب المساجد الحافلة وحلقات العلم العامرة ولكن الشعراء كانوا أكثر تغنياً بالصفات الدنيوية . يقول عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير ( ١٨٢ - ٢٣٩ هـ / ٧٩٨ - ٨٥٣ م ) يصف حياة بغداد المارة بالصور الحلوة البديعة وفي أبياته الآتية مشاعر البدوي الذي يدخل العاصمة ، وتنسب الأبيات أيضاً لمنصور النمري ( ت حول ١٩٠ هـ - ٨٠٥ م ) :

ما مثل بغداد في الدنيا ولا الدين      على قلبها في كل ما حين  
 ما بين قطربل فالكرخ نرجسة      تندى ومنبت خيري ونسرين  
 تحيا النفوس بريها اذا نفحت      وحرشت بين اوراق الرياحين  
 سقيا لتلك القصور الشاهقات وما      تخفي من البقر الانسية العين (٧)  
 تستن دجلة فيما بينها فتري      دهم السفين تعالى كالبراذين  
 مناظر ذات ابواب مفتحة      انيقة بزخاريف وتزيين  
 فيها القصور التي تهوي باجنة      بالزائرين الى القوم المزورين  
 من كل حراقة تملو فقارتها      قصر من الساج عال ذو اساطين

والمواصم الكبيرة قد تتجهم للوافد اول الامر بسبب اتساعها واشتباك الحياة فيها . ولكن هذا الوافد لا يلبث بمدهحين أن يتعرف مداخلها ومخارجها ، ظواهرها وبواطنها فيألفها ويرتاح لها أي ارتياح . قال أبو بكر الخطيب مضمناً بيتاً كان متداولاً :

على بغداد معدن كل طيب      ومغنى نزهة المتنزهينا  
 سلام كلما جرحت بلعظ      عيون المشتهين المشتهينا  
 « دخلنا كارهين لها فلما      الفناها خرجنا مكرهينا »  
 وما حب الديار بنا ولكن      امر العيش فرقة من هويننا (٨)

ومن الطبيعى أن يضيق بها المفلسون .

بغداد أرض لأهل المال طيبة      وللمفائيس دار الضنك والضييق  
 أصبحت فيهم مضاعاً بين أظهرهم      كأنني مصحف في بيت زنديق (٩)

ومن الكتب البديعة التي تصف حياة المدن وخيراتها ورخاءها « نزهة الأنام في محاسن الشام » لأبي البقاء عبد الله البدرى المصرى الدمشقى من علماء القرن التاسع الهجرى وشهرة الكتاب تغنيانا عن التعليق عليه .

وأمثال هذه الكتب وان كانت تصور جوانب من مستوى الحياة وتفيد في تعرفه ولكنها تقصّر عن الموازنة . وأهم من انتبه لأنواع مستوى المعيشة



المؤرخ المبقرى ابن خلدون فهو في مقدمته يبحث الأسعار في المدن الكبيرة وفي المدن الصغيرة والقرى وأمثالها فيميز في حاجات الناس بين الضروري كالقوت الذي يحتاجه الفرد مثل الحنطة والباقلى والبصل والثوم وأشباهه والكمالي في الغذاء كبعض الفاكهة وكالمسكن الجيد والملبس القشيب وأصناف الأثاث الفاخر ويرى أن المدينة الكبيرة ترخص فيها أسعار الضروري لشدة الحاجة اليه ولتوافر الدواعي على اتخاذه وتغلو أسعار الكمالي لأنه من نوع التأنق والترف فيقصر الموجود منه عن الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون له فيزدحم أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمائه في الغلاء . وعلى العكس من ذلك أسعار الكمالي والضروري في المدن الصغيرة القليلة الساكن . وكذلك تكون الأسعار في الأمصار أغلى منها في البادية إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة .

ويتحصل من ذلك « قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران » كما جاء في عنوان فصل قصير من المقدمة . وذلك « أن المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو اليها فتقلب ضرورات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة والمرافق غالية بازدهام الأغراض عليهما من أجل الترف وبالمغارم السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات وتمتبر في قيم المبيعات ويمظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال ، فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه ويمظم خرجه فيحتاج حينئذ الى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم » .

لقد ذكرنا على الأغلب صفات بعض البلاد في الأحوال المعتادة الطبيعية ولدى ازدهار الموارد الاقتصادية وقد تتلافى السنوات المجاف حين تكون البلاد غنية تسود فيها العدالة ويمتنع الاحتكار كما رأينا عرضاً في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز . ولكن صروف الزمان والقحط قد تكون شديدة جداً بحيث تجتاح البلاد المجاعات الفظيمة .

لما مات الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي قام أولاده باعلان تفردهم بالحكم في أجزاء المملكة . ففي دمشق كان الأفضل وفي القاهرة كان العزيز وفي حلب كان الظاهر . كل منهم قام ملكاً على عرش الحكم .

واستطاع الملك المعادل سيف الدين أخو صلاح الدين التحكم على أفراد الأسرة الأيوبية واحداً بعد واحد ، فجعل مصر والقسم الأعظم من سورية في قبضته وبقي المسيطر على أجزاء الدولة الأيوبية حتى وفاته سنة ٦٢٥ هـ - ١٢١٨ م .

وفي زمنه نقصت زيادة النيل نقصاناً ذريعاً فقد بلغت زيادته سنة ست وتسعين وخمسائة (١١٩٩ م) في مطلع سيطرته على مصر اثنتي عشرة ذراعاً واحداً وعشرين اصبعاً مع أن الحد المعتبر لفائدة الزيادة ألا ينقص عن ست عشرة ذراعاً وكان مثل ذلك النقص نادراً جداً فظهرت آثاره في حوادث سنة سبع وتسعين وخمسائة وصادف أن زار مصر في تلك الآونة الطبيب المشهور موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المعروف بابن اللباد فكتب « كتاب الافادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعينة بأرض مصر »<sup>(١٠)</sup> يصف فيه تلك الحوادث التي شاهدها فيقول : « ودخلت سنة سبع مفرسة أسباب الحياة وقد يئس الناس من زيادة النيل وارتفعت الأسعار وأقحطت البلاد وأشمر أهلها بالبلاء وهرجوا من خوف الجوع وانضوى أهل السواد والزيف الى أمهات البلاد وانجلى كثير منهم الى الشام والمغرب والحجاز واليمن وتفرقوا في البلاد أيادي سبا ومزقوا كل ممزق ودخل الى القاهرة ومصر منهم خلق عظيم واشتد بهم الجوع ووقع فيهم الموت » ولم يقف الأمر عند القحط هذا بل حل وباء شديد . يقول ابن اللباد : « وعند نزول الشمس الحمل (أي في بداية الربيع) وبىء الهواء ووقع المرض والموتان واشتد بالفقراء الجوع حتى أكلوا الميتات والجيف والكلاب والبعر والروث ثم تعدوا ذلك الى أن أكلوا صفار بني آدم . فكثيراً ما يعثر عليهم ومعهم صفار مشويون أو مطبوخون فيأمر صاحب الشرطة بأحراق الفاعل لذلك والأكل » . ويورد مؤلف الكتاب بعض المشاهد الغريبة التي شاهدها فيقول : « ورأيت صغيراً مشوياً في قفة وقد أحضر الى دار الوالي ومعه رجل وامرأة زعم الناس أنهما أبواه فأمر بأحراقهما » .

ووجد في رمضان بمصر رجل وقد جردت عظامه عن اللحم فأكبل وبقي قفصاً كما يفعل الطباخون بالغنم » . ويعلق المؤلف الطبيب على ذلك قائلاً : « ومثل هذا أعوز جالينوس مشاهدته ولذلك تطلّب به بكل حيلة ، وكذلك كل من أثر الاطلاع على علم التشريح » . ويكمل ابن اللباد حديثه : « وحينما

نشم<sup>(١١)</sup> الفقراء في أكل بني آدم كان الناس يتناقلون أخبارهم ويفيضون في ذلك استفظاعاً لأمره وتعجباً من ندوره ثم اشتد قرمهم اليه وضراوتهم عليه بحيث اتخذوه معيشة ومطيبة ومدخراً وتفننوا فيه وفشا عنهم ووجد بكل مكان من ديار مصر فسقط حينئذ التعجب والاستبشاح واستهجن الكلام فيه والسماع له .

وقد رأيت امرأة مشجبة يسحبها الرعاع في السوق وقد ظفر معها بصغير مشوي تأكل منه وأهل السوق ذاهلون عنها ومقبلون على شؤونهم لم أر فيهم من يجب لذلك أو ينكره . فماد تعجبي منهم أشد . وما ذلك الا لكثرة تكرره على احساسهم حتى صار في حكم المألوف الذي لا يستحق أن يتمجب منه » .

ثم يقول : « وتجده أطفال الفقراء وصبيانهم ممن لم يبق له كفيل ولا حارس منبثين في جميع أقطار البلاد وأزقة الدروب كالجراد المنتشر . ورجال الفقراء ونساؤهم يتصيدون هؤلاء الصغار ويتغذون بهم . وانما يعثر عليهم في الندره ، واذا لم يحسنوا التحفظ . »

ويقول أيضاً : « واذا أحرقت أكل أصبح وقد صار مأكولاً لأنه يعود شواء ويستغنى عن طبخه . »

ويورد ابن اللباد مشاهدات له جمعة مستغربة مستفظة في هذا الصدد ثم يقول : « ولو أخذنا نقتص كل ما نرى ونسمع لوقعنا في التهمة أو في الهذر . وجميع ما حكيناه مما شاهدناه لم نتقصده ولا تتبعنا مظاهره ، وانما هو شيء صادفناه اتفاقاً بل كثيراً ما كنت أفر من رؤيته لبشاعة منظره . »

واذا وقع في الأدب المكتوب ضرب من الوصف الفظييع أو المستبشع فان الوصف الذي ورد في كتاب ابن اللباد من هذا النوع .

ويتحدث المؤلف أيضاً عن الموتان بالوباء في السنة نفسها حديثاً ليس أقل تأثيراً واستبشاعاً فهو يقول :

« فالذي شاهدناه بمصر والقاهرة وماتناخ ذلك أن الماشي أين كان لا يزال يقع قدمه أو بصره على ميت أو من هو في السياق أو على جمع كثير بهذه الحال . وكان يرفع من القاهرة خاصة الى الميضاة كل يوم ما بين مائة الى خمسمائة . وأما



مصر فليس لموتها عدد ويُرْمون ولا يوارون ثم بأخيرة عُجز عن رميهم فبقوا في الأسواق وبين البيوت والدكاكين وفيها • والميت منهم قد تقطع والى جانبه الشواء والخباز ونحوه • »

ولما جاء المقرئ مؤرخ الديار المصرية كتب كتاباً صغيراً مفيداً في تاريخ المجاعات في مصر دعاه « اغاثة الأمة بكشف الغمة » (١٢) أفاض فيه بذكر المجاعات القديمة التي توالى على مصر وأشار الى تلك المجاعة التي وصفها عبد اللطيف البغدادي • وأكثر الظن انه قرأ كتابه اذ لخص أخبارها ثم أفضى الى ذكر المجاعة التي وقعت لعهده سنة ست وثمانمائة حين قصر النيل عن الزيادة • والمهم عند المقرئ ليس مجرد الوصف والرواية بل بيان الأسباب فهو يذكر الى جانب الأسباب الطبيعية كتقصير النيل وغيره أسباباً داخلية فيورد أولها - وهو أصل الفساد - ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة وثانيها غلاء الأطنان ويريد بذلك الأراضي الزراعية وغلاء استئجارها حتى بلغ الفدان لعهده نحواً من عشرة أمثاله قبل الحوادث كما تزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره وعظمت نكاية الولاة والعمال • ويذكر المؤلف السبب الثالث وهو رواج الفلوس وسكها من النحاس وزيادتها زيادة كبيرة واتخاذ الذهب والفضة على الأكثر للحلي • وهذا ما يمكن أن ندعوه في مصر الحاضر بالتضخم ويرى المقرئ ضرورة مداواة النقد واصلاحه

على أن المؤلف في آخر كتابه يصنف الناس تصنيفاً اقتصادياً ويبين جُملاً من أحوالهم لايضاح مستويات معاشهم فيرى أن الناس في زمانه باقليم مصر سبعة أقسام : القسم الأول أهل الدولة ، والقسم الثاني أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية ، والقسم الثالث الباعة وهم متوسطو الحال من التجار ويلحق بهم أصحاب المعاش وهم السوق ، والقسم الرابع أهل الفلح وهم أهل الزراعات والحرث سكان القرى والريف ، والقسم الخامس الفقراء وهم « جل » الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم ، والقسم السادس أرباب الصنائع والأجراء أصحاب المهن والقسم السابع ذوو الحاجة والمسكنة وهم السوّال الذين يتكفون الناس ويعيشون منهم •

ولم تكن بلاد الشام ممتنعة على مثل هذه المجاعات وليس عهد المجاعة اiban  
الحرب العالمية الأولى أي «السفر برلك» ببيعيد . جاء في كتاب « يقطعة العرب »  
لجورج أنطونيوس قطعة من مقال نشرته صحيفة التايمز في الثاني عشر من  
آب سنة ١٩١٦ بقلم مراسل معايد غادرسورية قبيل ذلك التاريخ بقليل هذا  
نصها : « ان حال أهالي سورية مما لا يكاد يصدق . . . هناك يتعرض المسلمون  
الناطقون بالعربية لارهاب جديد . ويقدر عدد الذين قضت عليهم المجاعة في  
شمالي سورية بين الستين ألفا والثمانين »

كذلك نشرت التايمز في ١٥ ايلول رسالة لسيدة أميركية عاشت في بيروت  
وغادرتها في صيف ذلك العام جاء فيها :

« بدأت حالات الجوع تظهر قبيل حلول الربيع ، اذ وجد ناس مطروحون  
في الشوارع وقد زایلهم الوعي وحملوا الى المستشفيات . ولقد مررنا بنساء  
وأطفال ارتموا على جوانب الطرق وعيونهم مغمضة ووجوههم شاحبة ترهقهم  
صفرة الموت . وكم وجدنا أناساً يفتشون في أكوام القمامة عن قشور البرتقال  
والمعظم البالية وغيرها من الفضلات ويأكلونها في نهم ان وجدوها . وفي كل  
مكان كانت النساء يشاهدن وهن يبحثن عن الأعشاب الصالحة للأكل بين الحشائش  
النامية على مدى الطرقات »

وقد علق مؤلف الكتاب على هذه الفقر بقوله : « ذلك هو ما كان يحدث في  
بلاد تنتج في المادة كميات وفيرة من المؤن الغذائية الأساسية بأكثر مما تستطيع  
استهلاكه . ومع ذلك فان المستقبل كان يخفي من البلايا ما هو أعظم » ثم يورد  
المؤلف في فصل آخر « أن الدمار الذي أحدثته المجاعات في السنتين التاليتين زاد  
عشرة أضعاف ويرى أن الذين ماتوا بسبب الجوع والأمراض الناشئة عن سوء  
التغذية لا يقلون عن ثلاثمائة ألف نفس . ووقع في لبنان مثل ذلك أو أشد .

#### □ مستوى المعيشة في الغرب لعهد قريب :

لو نظرنا في ماضي الغرب لنتبين مستويات المعيشة في ربوعه لطال بنا  
البحث في تقصي المجاعات التي انتابته والأوباء التي اعتورته ولا سيما الطاعون  
الأسود الذي أحاط به عام ١٣٤٠ . نترك ذلك الماضي السحيق وضبابه لنشير

الى لمحة واحدة كاشفة في العهد الحديث وذلك في نهاية القرن الثامن عشر .  
فلقد ساه كاتب اقتصادي انكليزي هو آرثور ينغ Arthur Young في فرنسة  
ووصف أحوال مقاطعاتها في كتاب له Travels in France . فذكر مشاهد  
البؤس والفقر في جميع أنحاءها وبدأت له فرنسة غاصة بالسكان بالنسبة لمساحتها  
ولنظامها الاقتصادي المرتكز على الزراعة على الرغم من التحسينات الزراعية  
والاجتماعية التي حصلت بين سنة ١٧١٤ حين كان الشعب الفرنسي ١٨ مليون نسمة  
وسنة الثورة ١٧٨٩ حين بلغ عدد السكان ٢٧ مليوناً . وجد السائح النساء  
الفرنسيات خاصة في درك جد منخفض من الوساخة . فهو حين بلغ مقاطعة  
لنغدوك يتحدث عن هذه الكائنات التي لا تدعى بالنساء الا لياقة والا فهي روث  
متجول . اذا قرأنا هذا الوصف ورد على البال فوراً عدد الحمامات في بغداد قبل  
نحو ألف سنة من ذلك العهد .

وفي القرن الثامن عشر حصل الانقلاب الصناعي في الغرب اذ تهيأت للانسان  
موارد طاقة جديدة من بخار وكهرباء ، فاستطاع استغلال هذه الطاقة بالآلة وبدأ  
تراكم الثروات الضخمة في الغرب على طريق التجارة مع البلاد الأخرى . كانت  
التجارة أقرب الى الاستغلال والسلب منها الى المقايضة والمبادلة الصحيحة .  
وحفل تاريخ البرجوازية الغربية بصور ذلك الاستغلال . كانت التجارة والصرافة  
في المستعمرات الاسبانية والانكليزية والفرنسية تدر على البلدان الأوربية بأنهار  
من الثروة .

وكانت السفن المزودة بالمدافع تحمل من أمريكا اللاتينية الذهب والفضة  
والبضائع الثمينة . كذلك عملت تجارة الرقيق الغاشمة على استصلاح الأراضي  
في مستعمرات العالم الجديد . ثم ان فائض القيمة في الأسعار زاد مدخرات  
رأس المال في أوربة وفي اليابان خلال مائتي السنة الفائتة زيادة كبيرة حين كان  
الأولاد الصغار والرجال المسنون الى جانب الكهول يشتغلون في المناجم والمعامل  
اليديوية والمخازن عشر ساعات الى أربع عشرة ساعة في اليوم . وقد تم لأوربة  
أيضاً نهب خيرات القارتين الكبيرتين افريقية وآسية وهو نهب لا يشبهه في الوقت  
الحاضر الا الاستيلاء على الأراضي بالقوة .

وخلقية مثل الرضا وسعادة الأسرة والضمير النقي ومكانة الفرد في المجتمع  
والشعور بأداء الواجب .

ان مستوى المعيشة يمكن تجزئته الى عوامل متعددة مثل الغذاء والصحة  
والتعليم وغيره . وكل هذه العوامل يمثل صنفاً من مآرب الانسان . ويؤلف نيل  
هذه المآرب كلها مستوى المعيشة الرفيع . وقد اقترح جدول عام مجمل صنفت فيه  
المآرب صنفين :

أ - حاجات أساسية وضرورية .

ب - حاجات عليا وكمالية .

تشتمل الحاجات الأساسية الضرورية على الحاجات الطبيعية وهي :

١ - الغذاء ( تعامي الجوع )

٢ - المأوى ( تعامي التشرد )

٣ - الصحة ( تعامي المرض )

وعلى الحاجات الثقافية وهي :

٤ - التربية والتعليم ( تعامي الجهل )

٥ - الاستجمام واللهو ( تعامي الارهاق )

٦ - الامن ( تعامي الخوف )

أما الحاجات العليا الكمالية فلا يصار الى تجزئتها وانما ينظر اليها جملة  
واحدة وتشمل عاملاً واحداً وهو فائض الدخل .

وتقاس العوامل المعروضة آنفاً بالمؤشرات أو الأدلة والقرائن المستندة الى  
قاعدة تتراوح فيها أرقام المؤشر بين الصفر والمائة كما في درجات الحرارة  
بين درجة تجمد الماء ودرجة غليانه فاذا كانت قيمة المؤشر صفراً دل ذلك على  
أدنى مستوى . وفي ميدان الحاجات الطبيعية يبادل هذا المستوى الأدنى  
ما نستطيع أن ندعوه ببلغة العيش وهو يمثل الحال التي يستطيع المرء فيها أن  
يمسك عليه رمقه . ومن الجهة المقابلة ندعو القيمة العليا وهي المائة درجة  
الرضا أو البلهنية أو الرغد وهي تشف عن الحال التي يبلغ المرء فيها مآربه



بلوغاً كاملاً ومقبولاً . وإذا تجاوزت الدرجة المائة صُرف النظر عن هذا  
التجاوز واكتفي بدرجة المائة . إذا تجاوز مقدار الحريرات المأخوذة مثلاً  
الحاجة المطلوبة لم يُسجل غير المائة . هذا في الحاجات الطبيعية .

وفي حال فائض الدخل للشخص الواحد لا تشير أدنى قيمة للفائض وهي الصفر  
الى بُلغة العيش بل تفيد عدم الوفرة . وكذلك درجة المائة هنا لا تدل على تمام  
الرضا وإنما تشير الى بعبوحة الوفرة وسمتها . ولطبيعة هذا العامل الأخير إذا  
تجاوزت قيمة المؤشر فيه المائة لا نقف عندها . بل يسجل ما بلغه المؤشر . ومع ذلك  
فإن دلالة كل عامل من العوامل المشار إليها قد تتعلق بتقدير الأفراد الذين هم  
موضوع البحث . وعلى هذا تكون تلك الدرجات أو ما يمكن دعوته أوزان  
العوامل مبنية على أحكام القيم فهي تقريبية ويمكن مع هذا تلافي نصيب من  
التباين في هذه الأحكام .

هذا وقد ألفت منظمة الأمر لجنة من الخبراء لوضع تعريف لمستوى المعيشة  
وقياسه فانتهت الى أن أفضل قياس ما اعتمد عناصر محددة تحديداً واضحاً في جملة  
الحياة التي يحياها الشعب على أن تستجيب للقياس الكمي وتشف عن وجوه  
النشاط الصحي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي المتعارفة على الصعيد الدولي .

واقترحت اللجنة اعتماد العناصر الآتية في بيان مستويات المعيشة :

- ١ - الصحة .
- ٢ - استهلاك الطعام والتغذية .
- ٣ - التربية والتعليم .
- ٤ - شروط العمل واحوال الوظائف .
- ٥ - السكن .
- ٦ - الضمان الاجتماعي .
- ٧ - اللباس .
- ٨ - اللهو والاستجمام .
- ٩ - الحريرات الانسانية .

وكل ذلك مكن لأوربة ولفيها من البلاد الرأسمالية رفع مستوى الطبقة  
الغنية فيها والتحق به بالتدرج مستوى باقي الطبقات نسبياً .

كلام ينغ على اكتظاظ فرنسة نسبي اذ زادت الثروة فيها في القرن التاسع عشر  
وتغير نظام الحياة الاقتصادية وانتقل من نظام زراعي الى نظام صناعي متطور  
شيئاً فشيئاً . فلا بد من اعتبار الحياة الاقتصادية كلها وما تتضمنه من أمور  
كيفية كالعادات والسلوك وغيرها . ولقد أصبح اليوم عدد سكان فرنسة ٥٣٤٧٨  
مليون دون أن يشعروا بالاكتظاظ بل زادت رفاهيتهم العامة .

ومع ذلك لما تقدمت العلوم الاحصائية والرياضية في الغرب طفق الباحثون  
يتلمسون في الحياة الاجتماعية جوانب تستجيب للتقدير الكمي من أجل بيان  
مستوى المعيشة . ينقل الجغرافي الفرنسي « دومنجون » في كتابه الجغرافية  
البشرية<sup>(١٢)</sup> ان الاقتصادي « ريشنفر » Reithinger فرق في أوربة بين البلاد  
التي مستوى معيشتها مرتفع مثل بريطانيا والسويد وفرنسة وبلجيكة  
والبلاد التي مستوى المعيشة فيها منخفض كبلندة وذلك بالموازنة بين السلع  
الغذائية المستهلكة . فاذا استهلك الانكليزي وسطياً ١٥٥ كيلو غراماً قمحاً  
و ٤٨ كغ سكر و ٤٠ كغ بنناً و ١٧٧ كغ بطاطا استهلك البولندي مقابل ذلك  
٥١ كغ قمحاً و ١٠ كغ سكر و ٢٠ كغ بنناً و ١٥٩ كغ شعيراً و ٩٣٢ كغ بطاطا والفرق  
راجع في رايه الى نمط الانتاج الزراعي واختلاف معدل زيادة السكان .

ان دراسة مستوى المعيشة تعتمد أكثر ما تعتمد على الجوانب الكمية .  
وقد قيل قديماً العلم قياس المقادير . ذلك ان القياس الكمي أوفر في البرهان  
من الوصف الكيفي . وقد جرت محاولات منذ مطلع هذا القرن لتعريف مستوى  
المعيشة وقياسه لدى شعب أو جماعة من الشعب . وذلك أمر مهم يقصد الى أهداف  
ادارية أو الى تخطيط النماء الاقتصادي والاجتماعي ، ويمين على معرفة الحال  
الراهنة لحياة شعب بصورة عامة ومقارنتها بالأحوال الأخرى في مختلف الأمكنة  
والأزمنة ، وعلى ايضاح الأحوال المعيشية لدى مختلف فئات الشعب الواحد .

## □ تعريف مستوى المعيشة وقياسه :

اتجه البحث في مرحلته الأولى نحو تحديد معيار معيشي لشعب ما بتعيين تكاليف معيشته أو بيان الحد الأدنى لنفقاته المطلوبة يومياً . نجد مثل هذا الاتجاه عند الصناعي البريطاني ب. س. راون تري Rawntree (١٨٧١-١٩٥٤) في بحثه الممنون « الفقر Poverty, a study of town life » وهي دراسة لحياة مدينة ( سنة ١٩٠١ ) ، عرّف فيه معيار حاجات الشعب بأنه الحد الأدنى لتكاليف المعيشة في المدينة .

ولكن البحوث تجاوزت ذلك الى الانتباه لشروط العمل وعدد ساعاته وحوادثه الطارئة وحالة النشاط الاقتصادي . وكذلك النظر في العوامل الثقافية ومستويات التعليم وأحوال الصحة ، وجرى التنقيب عن معايير تقاس بها هذه الأمور فاتجه البحث الى مستوى الدخل : يقاس بالدخل القومي مقسوماً على عدد الأفراد أو الى متوسط دخل الأسرة أو متوسط الأجور والرواتب .

كذلك نُظر في مستوى الاستهلاك . كان يمبر عنه في الماضي بتقسيم كمية الاستهلاك الوطني على عدد الأفراد أو بمتوسط نفقات الأسرة أو بالاعتماد على بعض قوانين الاقتصاديين الألماني إرنست أنغل<sup>(١٤)</sup> . ولكن مقارنة مستويات المعيشة باعتماد تلك الدلالات قد تؤدي الى مزال ومزالق . ذلك انها تكشف عن جانب ضيق من جوانب الحياة اليومية . ثم ان توزيع الدخل والاستهلاك ليس سواء بين فئات الشعب . وقد تختلف قيمة النقد من حين الى آخر وإن أثر تضخم النقد ان أمكن الحد منه لا يمكن تجنبه . كذلك في المقارنات الدولية ينبغي أن يدخل في الحساب اختلاف القدرة الشرائية للنقد . ويصعب تحديد مدى الاختلاف في القدرة الشرائية بين مختلف البلدان .

ثم سارت البحوث حديثاً نحو الكشف عن قرائن أو أدلة أو ما يقال له « مؤشرات » للقياسات الكمية الأساسية مثل كمية الحريات اللازمة في التغذية للشخص الواحد وكمية البروتين للشخص الواحد ومساحة السكن للفرد ونسبة توزيع الصحف في ألف شخص يومياً وعدد الهواتف لكل ألف شخص . ولكن هذا الاتجاه أخرج الحاجات التي لا تخضع للقياس الكمي ومعظمها ذو صفة نفسية

أما الاستهلاك العام للسلع وقضايا التوفير ووسائل النقل فلا تعتبر معايير مباشرة كالتي سلف ذكرها • ولكنها تزود بمعلومات مهمة ومفيدة •

ويضاف الى العناصر السابقة الأمور التالية التي تعين في الايضاح :

١ - السكان وقوة العمل •

٢ - الدخل والنفقات •

٣ - وسائل الاعلام ووسائل الانتقال •

ثم أعيد النظر في تلك الشؤون كلها مرة جديدة واعتمدت اللجنة في النهاية ما يأتي تيسيراً للموازنة بين المجتمعات •

عمدت اللجنة<sup>(١٥)</sup> أول الأمر الى التفريق بين ثلاث قضايا هي :

١ - مستوى المعيشة المنشود ..... STANDARD OF LIVING

٢ - مستوى المعيشة الطبيعي ..... NORM OF LIVING

٣ - مستوى المعيشة ( الواقعي ) ..... LEVEL OF LIVING

يتعلق التعبير الأول والثاني بالهدف الذي يسمى المرء لتحقيقه في حياته والذي تسعى الدولة نحو ضمانه لرعيته • أما التعبير الثالث فيعني الأحوال المعيشية الجارية على الفرد أو بوجه عام على الشعب هذه الأحوال المعيشية متعددة فهي مادية واجتماعية واقتصادية وتربوية وصحية وسكنية ومتصلة بقضايا العمل وقد اقترحت اللجنة لزوم اعتبار القضايا الآتية في تعرف مستوى المعيشة أو مستوى الحياة •

١ - الصحة •

٢ - التغذية •

٣ - التربية والتعليم •

٤ - العمل واحواله •

٥ - السكن •

٦ - الضمان الاجتماعي •



٧ - اللباس •

٨ - الراحة والترفيه •

٩ - الحريات الانسانية •

وقد وصت اللجنة اضافة على ما سبق بالاستعلام عن الشؤون الآتية :

١٠ - السكان وقوة العمل •

١١ - الدخل والانفاق •

١٢ - الاعلام والنقل ويشملان :

أ - وسائل الاعلام •

ب - البريد والبرق والهاتف السلكي واللاسلكي •

ج - النقل والمواصلات •

كل تلك الشؤون تتفاوت صلاتها وعلاقتها بمستوى المعيشة وقد يحيط ببعضها نصيب من الغموض أو الإبهام • ولذلك درسها المختصون وأوضحوا عناصرها •

□ عناصر مستوى المعيشة : مركز تحقيق وتطوير علوم إدارية

١ - الصحة :

أ - الأجل المتوسط أو المتوقع لدى الولادة ( ويراد به متوسط السنين التي يعيشها فوج من المواليد حتى انقراضه ) •

ب - معدل وفيات الرضع (والرضيع هنا ما لم يتجاوز العام الأول من حياته ) •

ج - معدل الوفيات السنوي الأولي ( أو العام ) •

هذه أدلة ثلاثة على مستوى الصحة • ولا شك ان الدليلين الأول والثاني أهم الثلاثة ولكن معدل الوفيات السنوي أسهل قياساً وأكثر شيوعاً فاذا اعتمد للموازنة بين المجتمعات لزم اعتماد احدي طريقتي الماييرة المعروفتين في علم السكان • هذا وقد يفيد اعتماد دليلين آخرين في هذا المجال وهما :

١ - عدد الأطباء في مجموع السكان وهذا يعطي عدد الأشخاص مقابل كل طبيب .

٢ - عدد الأسرة في المستشفيات أو عدد الأفراد مقابل كل سرير .

غير ان هذين الدليلين ليسا كافيين ولادقيقين ، لأن المهم في هذا المجال الكيف بالاضافة الى الكم . أي لا بد من تعريف أساليب العمل في المشافي وخبرة الأطباء وكفايتهم العلمية .

## ٢ - التغذية :

أ - متوسط المتاح من القوت الوطني مفاداً بالحريرات ومقايساً بمقدار الحريرات اللازمة للفرد .

ب - متوسط المتاح من القوت الوطني مفاداً بما يحويه من مجموع البروتين النباتي والحيواني .

ج - متوسط المتاح من القوت الوطني مفاداً بما يحويه من البروتين الحيواني .

د - نسبة الحريرات المستمدة من الحبوب والجزور والساكر .

يتعلق الدليل الأول بالجانب الكمي من نظام التغذية الشائع . ولكن لا بد من مقايسته بالمقدار اللازم للفرد . وقد أعدت منظمة الأغذية والزراعة الدولية F. A. O. عدة دراسات على مقادير الحريرات اللازمة للوحدة المستهلكة الكاملة ( وهي الفرد في سن السادسة عشرة من العمر . وتنقص هذه الوحدة قبل هذه السن وبعدها ) فإذا قلت الحريرات المتاحة للشخص عن المقدار اللازم دل ذلك على نقص التغذية كما . غير أنه لا بد أيضاً من تنوع الطعام لتلافي سوء التغذية ولذلك احتيج الى تبين مقدار البروتين عامة والبروتين الحيواني خاصة لأهميته في جودة الغذاء . اذ يدل تعرف البروتين في الدليل الثاني والثالث على تنوع الأقوات .

والدليل الرابع يشف عن شكل نظام التغذية . فهو يشير الى مقادير النشويات والساكر ولا بد في هذا الشأن من تناسب المقادير في مختلف الأدلة . فإذا

أفرطت السكاكر والنشويات في التغذية دلت على سوءها إذ لا بد من أنواع أخرى من القوت الملائم لتكامل الغذاء .

هذا وتساعد دراسة نفقات المعيشة على تزويد الباحث بالمعلومات المناسبة لحساب تلك الأدلة .

### ٣ - التربية والتعليم :

- أ - نسبة الذين يقرؤون ويكتبون من السكان من سن الخامسة عشرة فأكثر .
- ب - نسبة المسجلين في المدارس الابتدائية والثانوية .
- ج - نسبة المسجلين في معاهد التعليم العالي .
- وقد يستعان بدليلين آخرين :

د - عدد المتخرجين أو متوسط عدد سنوات التعليم والدراسة للأفراد من سن ٢٥ فأكثر .

هـ - نسبة المعلمين الى عدد التلاميذ بالمدن والريف في مجال التعليم الابتدائي .

### ٤ - احوال العمل :

- أ - نسبة البطالة في مجموع قوة العمل .
- ب - الأجور الحقيقية والنسبية والرواتب ( يدخل فيها أيضاً الكسب الإضافي ) في بعض الوظائف والحرف ( تختار اختياراً ) .

### ٥ - السكن :

- أ - نسبة الذين يقيمون في منازل دائمة من مجموع السكان .
- ب - نسبة المنازل التي تضم ثلاثة أشخاص أو أكثر في الغرفة .
- ج - نسبة المنازل المسكونة التي يتوافر فيها الماء الجاري أو التي لا تبعد عن مكان الماء الجاري أكثر من مائة متر .
- د - نسبة المنازل التي فيها مجار صحية ( كنف ) .

وقد يضاف الى ما سبق أيضاً حسب الواقع :

هـ - نسبة الذين يعيشون من السكان في منازل وقتية .

و - متوسط الأفراد في الغرفة الواحدة من هذه المنازل .

ز - نسبة المنازل التي في كنفها ماء جار .

ح - نسبة المنازل التي ليس في كنفها ماء جار .

والمنازل الوقتية هي الخيم والأكشاك وما شابهها .

٦ - التأمين الاجتماعي :

تتفاوت نظم التأمين الاجتماعي في اتساعه وشموله بتفاوت المجتمعات ( تأمين على الصحة ) تأمين على البطالة ، مساعدات وتمويضات اجتماعية ، مساعدات للأسر ( الخ ) .

ولهذا التفاوت صعب وضع أدلة أو معايير عالمية في هذا المجال .

٧ - اللباس :

اللباس النظيف المحتشم دليل على حسن مستوى الحياة ولكنه يختلف باختلاف المناخ والحرفة والمنصب كما يختلف باختلاف الأزياء والطبقات الاجتماعية . ولم يوضع له أدلة .

٨ - الراحة والترفيه :

- يعسر انتقاء أدلة ميعارية على توافر الترفيه والراحة فهي تتفاوت بتفاوت الأمزجة والمجتمعات . ومع ذلك يمكن ايراد الوسائل الآتية :

١ - قاعات السينما والمسارح ودور الأوبرا مقابل مائة ألف أو مليون نسمة .

٢ - المتاحف الأثرية وعدد زوارها في السنة .

٣ - المتاحف التاريخية الطبيعية والفنية دائمة ووقتية .

٤ - المكتبات والمراكز الثقافية وعدد الكتب فيها وعدد القراء بالقياس الى مجموع السكان .



٥ - الحقائق العامة .

٦ - الأندية الرياضية والاجتماعية والفنية في مجموع السكان .

٩ - الحريات الانسانية :

من الصعب الحكم على توافر هذه الحريات في مختلف المجتمعات اذ كان ذلك يتعلق بنوع الحكم ووجهة النظر السياسية . ومع ذلك يذكر في هذا المجال .

أ - حرية الصحافة .

ب - حرية المعتقدات : دينية وفكرية وسياسية .

ج - حرية الانتخاب .

د - حرية العمل .

١٠ - أدلة عامة :

تعتمد بعض الأدلة بوجه العموم مما يشف عن مدى التضامن الاجتماعي وطراز الانفاق ونوع الاقتصاد أشهرها :

١ - نسبة الوفيات بين الذين هم في سن الخمسين فما فوقها الى مجموع الوفيات كلها .

٢ - نسبة الانفاق على الطعام الى مجموع نفقات الأسرة .

٣ - نسبة قوة العمل الزراعية بين الذكور الى مجموع قوة العمل بين الذكور .

١١ - معلومات اساسية أخرى :

أ - السكان وقوة العمل :

١ - نسبة مجموع السكان الى قوة العمل .

٢ - نسبة العاملين الذين أعمارهم أقل من الخامسة عشرة .

٣ - نسبة الأشخاص العاملين الذين أعمارهم أكثر من ٦٥ سنة .

٤ - توزيع قوة العمل حسب وجوه النشاط الاقتصادي .

ب - الدخل والانفاق :

١ - دخل الفرد (خارج قسمة الدخل القومي على الأفراد)

ومتوسط نموه .

٢ - متوسط انفاق الفرد ومعدل نموه السنوي .

٣ - انفاق الدولة العام والحصص الموزعة منه على التعليم

والاسكان والصحة وسائر الخدمات الاجتماعية .

٤ - انفاق الفرد الخاص والحصص الموزعة منه على الصحة والغذاء

والتعليم والسكن .

٥ - أنواع نفقات الأسرة .

ج - الاعلام والمواصلات والنقل :

١ - وسائل الاعلام .

- متوسط عدد الصحف اليومية وغير اليومية والمجلات في كل

الف شخص من السكان .

- عدد أجهزة الراديو العاملة في كل ألف شخص .

- عدد أجهزة التلفزيون العاملة في كل ألف شخص .

٢ - البريد والبرق والهاتف :

- عدد المشتركين بالهاتف في كل ألف من السكان .

٣ - النقل :

- عدد السيارات أيا كان نوعها لكل مائة ألف من السكان .

- مجموع أطوال الطرق العادية بالكيلو متر موزعة حسب

أحوالها معبدة أو ممهدة مقابل كل كيلو متر مربع من

مساحة البلاد .

- أطوال السكك الحديدية لكل مائة كيلو متر مربع من

مساحة البلاد .

لا يخفى أن تبين تلك الشؤون كلها مفيد ولكنه يصعب الحصول عليه . وقد وضع تلك المعايير أناس استندوا إلى أحكام القيم التي تتلامح لهم في مجتمعاتهم وإلى الحاجات التي يستشعرونها في تلك المجتمعات . ثم إن الإحصاءات في بعض تلك المجالات ليست متوافرة دائماً وهي إن توافرت تقريبية وغير دقيقة . إن كميات البروتين والحريرات في مجال التغذية تختلف باختلاف المناطق باردة ومعتدلة وحارة . حتى لو وضعنا مقاييس دقيقة لكل مناخ لتعذر علينا ضبطها . ومع كل ذلك فأمثال تلك الاعتبارات مفيدة لأنها تحمل على التحسين وتحفز على وضع الخطط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية للنهض بالشعوب .

### خاتمة :

كيف ننهي بحثنا نهاية مناسبة ؟ لنلقي نظرة عامة على مستويات المعيشة في العالم ولو من بعض الجوانب .

لقد ازداد انتاج السلع في أوربة ازدياداً كبيراً منذ الثورة الصناعية فيها وهذا الغرب الرأسمالي في العصر الحاضر أغنى بلاد العالم حتى سميت مجتمعاته مجتمعات الجيدة والسعة والبحوحة .

وما كان مقصوراً على الأمراء في المتاع والأبهة والخيبرات أصبح مبدولاً للناس كافة . ولو أوزنا بين ما يستهلكه الفلاح الانكليزي والفلاح الفرنسي مثلاً قبل قرن وما يستهلكه اليوم أحفاده لوجدنا البون كبيراً .

ثم إن تأميم الطب والضمان الاجتماعي والصحي إلى جانب تجويد الغذاء ووفرة المال قد ساعد على النظافة وتحسين الصحة العامة وزيادة أوزان المواليد وأطوال القامات ورفع قيمة الفرد وقوى التضامن بين فئات المجتمع المختلفة . ولكن لتلك المجتمعات عيوباً منها الإسراف والاستهلاك المفرط ومنها صرف مبالغ كبيرة في الصناعات الحربية وتكديس الأسلحة وبیمها من البلاد الفقيرة بيئاً مربحاً ومستفلاً . ثم إن الآلية التي تربط الانتاج بالاستهلاك في النظام الرأسمالي تغلق من وراء تقدم التكنولوجيا حاجات جديدة في الاستهلاك يقابله شعور دائم بالحرمان وعدم الرضا في المجتمعات المتقدمة . عدم الرضا هذا

يثوي في أعماق النظام الاقتصادي الرأسمالي لأنه ناشىء عن عدم المساواة . اذ يتجه هذا الاقتصاد الى تنويع السلع والتفنن في صنع الطريف منها المستظرف والغالي كالسيارات مثلا لعرضها على الأغنياء المثرين فلا يصل اليها الا فئات خاصة من السكان ، هذا الى ازدياد تلوث البيئة الطبيعية من أجواء وتربة وبحار .

ثم ان في المجتمعات الصناعية المتقدمة « جيوبا » من الناس تترجح في الفقر المدقع . قدر بعض الاقتصاديين عدد الفقراء في الولايات المتحدة بنحو ثلاثين مليوناً . افتقر بعضهم بسبب التفرقة العنصرية وبعض بالعيشة الزراعية وآخرون مات عائلوهم شباباً .

أما البلاد النامية فيكفي أن نشير الى قضية عوز القوت فيها والجوع . أظهرت احصاءات منظمة التغذية والزراعة أن مليارا وثلاثمائة مليون من سكان الأرض في هذه البلاد سنة ١٩٨١ مصابون بسوء التغذية المزمّن منهم خمسون مليون نسمة على أقل تقدير يموتون من المجاعة . وثمة تقرير يخمن غلة الحصاد في الأرض كلها سنة ١٩٨١ بمقدار ١٦٢٥ مليار طن من الحبوب بزيادة ٢٥٠ مليون طن على غلة السنة السابقة . وأعلنت وزارة الزراعة الأمريكية أن غلة الحبوب فيها بلغت ١٩٦ مليون طن بزيادة ١٦ مليون طن عليها في السنة الفائتة منها ٨٤٧ مليون طن من القمح . والسؤال الذي يبادر الذهن فوراً ما سبب الجوع والعوز والفلات وفيرة .

كتبت جمعية المستهلكين في جمهورية ألمانيا الاتحادية ما معناه أن أكثر من مليون طن من الفلات الزراعية أتلف تلك السنة في عشرة بلاد هي أعضاء المجموعة الاقتصادية الأوروبية وذلك للحفاظ على الأسعار العالمية . ولم تكذب ذلك الخبر ولا أيده السلطات المسؤولة في تلك البلاد . وهكذا تغدو مجاعات ملايين الناس وهلاك قسم كبير منهم ذريعة لفنى بعض الممولين المفرط . هذا وان أكثر من ٩٠٪ من العلماء والتقنيين في العالم يشتغلون لحساب البلاد المتقدمة و ٩٥٪ من نشاطهم موجه في خدمة مصالح هذه البلدان كما أن مبالغ لا تكاد تصدق تنفق كما ذكرنا آنفاً في الصناعات الحربية ونتاج آلات الدمار (١٦) .



ان التعاون العادل بين البلاد المتقدمة والبلاد النامية واجب خلقي يقنع على كاهل البلاد المتقدمة نحو البلاد التي سبق أن استغلها الغرب ولا يزال يستغلها أسوأ أنواع الاستغلال وهو ضرورة مبرمة في التطور السليم والسلمي البناء لتلافي الأخطار المحدقة . ذلك أن صورة العالم الحديث توحى بارتباط البلاد جميعها بعضها ببعض، متقدمها وناميها، غنيها وفقيرها، كبيرها وصغيرها، ارتباطاً حيويًا وثيقاً يظهر أثره كل يوم . فلا بد من التفكير في حلول المشكلات الاقتصادية والعنصرية على أساس العدالة والتعاون لكي يتم توازن هذا الكوكب البديع الذي نعيش على ربوعه ألا وهو أماننا الأرض .

★ ★ ★

أشرنا في آنف الكلام الى عدم الرضا في المجتمعات الرأسمالية على الرغم من الجيدة واليسار والبجوحة التي يجدون أنفسهم فيها . وذلك بسبب تفاوت الطبقات وكثرة السلع الكمالية وتنوعها وفضل بعضها على بعض والشعور الدائم بالحرمان بين الطبقات الدنيا تلقاء الطبقات العليا الراضة في شتى الخيرات . يندد بمدم الرضا هذا في تلك البلاد الاحصائي الفرنسي المشهور ألفريد سوفي ويطامن مواطنيه مقتضياً إياهم الرضا ذاكراً أن مستوى المعيشة في البلاد النامية الآن يعادل مستوى المعيشة في أوربة قبل مائة وخمسين عاماً وهو في البلاد الرأسمالية كل يوم بارتفاع منسوباً الى مثيله في البلاد النامية (١٢) .

ان الرضا عامل نفسي كبير في المجتمع . خطأ الاحصائيين أحياناً انهم يريدون أن يعتمدوا على الجانب الكمي في الحياة وحده . الجانب الكيفي ذو شأن كبير أيضاً وان كان الكم والكيف مشتبكين . هل ننسى الحكمة الانجيلية التي تقول : ليس بالخبز وحده يحيا الانسان ؟

فاذا انتبهنا لعامل الرضا هذا وبعثنا عن الفئة الراضية التي برضاها تحسب نفسها أنها تعيش في أعلى مستوى وجدناها فئة الصوفية . ان للرضا عندهم مكانة كبيرة . وهم يتناقشون هل الرضا مقام من المقامات أو حال من الأحوال . ولكنهم يميزون بين الرضا بالأمور التي لا طاقة لهم في ردها والأمنور التي هم مسؤولون فيها . فقد جاء في الرسالة القشيرية أن الواجب على العبد أن

يرضى بالقضاء الذي أُمِرَ بالرضا به اذ ليس كل ما هو بقضائه يجوز للمبد أو  
يجب عليه الرضا به كالمعاصي وفنون محن المسلمين .

★ ★ ★

ذكرنا في مستهل البحث شبه المجتمع بالكائن الحي وهو شبه قائم من وجوه  
متعددة . وبالأستناد الى هذا التقريب تحاكي نكسات المجتمع الأسقام التي تنتاب  
ذلك الكائن . ويقابل مستوى المعيشة في المجتمع وهو موضوع بحثنا مستوى  
حياة الفرد . وقد عرضنا ملامح لمستوى المعيشة الجماعي خلال المهود الفائتة ،  
ثم تطرقنا الى قياسه في العصر الحديث . وورد فيما سبق وصف بعض الأحوال  
الشاذة كالأوباء التي كانت تجتاح الانسانية أفراداً وجماعات وتفتك بالكثير الجم  
من بني البشر . الا أننا نشهد أوباء جديدة ليست أقل خطراً ولا أضعف شراً  
لكنها من افئذات البشر وتديرهم . هي أوباء نازية مسعورة تظهر في الحين بعد  
الحين والمرحلة تلو المرحلة ، تعتمد على الأسلحة المتطورة المدمرة فتقضي على  
النساء والشيوخ والأطفال والمشافي والمرافق العامة . ذلك وباء مسؤول عن  
انتشاره الانسان « المتحضر » المزهو بالصناعة الحديثة المتقدمة الفتاكة . هذا  
دون الكلام على الأسلحة النووية المكيدة والصواريخ البعيدة المدى العتيدة وهي  
أشد فتكاً وتدميراً .

يقدر الخبراء التكاليف الحربية بمليون دولار في الدقيقة الواحدة وبستمائة  
مليار دولار في العام الواحد . وهذا يعني أن الانسانية ماضية في طريق  
الضلال المريب .

ثم ان الأرض تبقى المكان الأول الوحيد الذي يقف عليه الشعب في غضون  
حياته المادية والفكرية ليحيا حياة طبيعية يسمى الى تحسين مستواها . ولا  
نتصور مجتمعا انسانياً يعيش دون أرض . ونحن نشهد في عصرنا كيف تسحب  
الأراضي بالتدريج ومرحلة بعد مرحلة بشكل من الأشكال اختلاسا أو اجتياحا من  
تحت أرجل الشعب الذي هو صاحبها والذي عاش عليها منذ آلاف السنين حتى  
العصر الحاضر لتمطى غرباء عنها يحاولون بناء أسطورة رثة هشة الصور تروى في  
غيش العهد القديم .

كذلك من أعجب العجائب عندنا في العصر الحاضر أن يطرد شعب من موطنه الأصلي ويشرّد تحت كل كوكب ليصار إلى تجميع متشردين من كل فج عميق ومن بيئات اجتماعية متفاوتة جميعاً صنعياً يتجافى عن الوجود الطبيعي . فلا غرو أن يسلك هذا التجمع الصنمي - بدافع من الاستعمار قديمه وحديثه وتحت أعين المنظمات العالمية - دروب الوحشية والظلم ليوصل إلى استمر ما يمتوره من تفكك ضمنى ومن اختلال معيشي ناشئ مستند إلى معونات اقتصادية جائرة حائرة وكذلك ما هو فيه من كيان طارئ وبيل .

إن دفع العدوان والقضاء على هذه الأوباء ومنع لصوصية الأرض قهراً أو اختلاساً والحفاظ على حقوق السكان الشرعيين هي أول الشروط للتمعيش السلمي والتعاون العالمي ولرفع مستوى المعيشة لا في مجتمع واحد صنمي عارض على حساب غيره من المجتمعات بل في المجتمعات كافة

عبد الكريم اليافي



الهوامش :

- ١ - الدبقية نسبة إلى دبق بليدة في مصر كانت مشهورة بصنع الثياب .
- ٢ - القوي نسبة إلى قوهستان وكانت تصنع ثياباً رقيقة ناعمة . هذه الأخبار مأخوذة من كتابنا «دراسات اجتماعية ونفسية» .
- ٣ - حلية الأولياء : سيرة عمر بن عبد العزيز .
- ٤ - النشر جمع نشرة وهي الرقبة يعالج بها المريض أو المجنون وفي بعض الكتب البشر .
- ٥ - غني بتحقيقه والتعليق عليه ونشره ميخائيل عواد .
- ٦ - حلقه كوركيس عواد .
- ٧ - أو قال عمارة أو منصور تخفي من الحور في أرجائها المين أو قال تخفي من الحور في الأبهاء والمين لكان أكثر قبولا في هذا العصر لأن وصف الهواني بالقر ولو النسبة أصبح متروكا وهذا يدل على تطور الأذواق في اختيار التشبيهات ولكن عمارة حليد الشاعر الكبير جرير كان يعيش في بادية البصرة ويختلف إلى بني العباس وأبداوته نجد مثل ذلك التشبيه الذي كان جميلاً . كذلك شبه السفن الآتية والذاهبة في نهر دجلة بالبراذين وهو ما ألفه في البادية إلا أن البرذون وهو يغرب الأرض بحوافره الل رقة من السفينة المناسبة على سطح الماء إذ الماء الل مقاومة من الأرض الجامدة . وأو قال مثل الشواهيّن لكان أوقع في النفس إذ كان الهواء الل مقاومة من الماء وحركة الطير أسرع من حركة البرذون والطف ولكنه ربما أراد الشكل والحجم لأن البرذون أنخم من الشاهين . ومع ذلك فلي هذه الأبيات على جمالها مجال للمناقشة .

والفقارة في الأصل ما تنفذ من عظام الصلب من لدن الكاهن الى المعجب وهي هنا على المجاز والإبيات وما بعدها من شعر في وصف بغداد مأخوذ من معجم البلدان وربما كان الأمل في البيت الآخر يملو فقارتها باعتبار قصر فاعل المفعول يملو .

٩٨ - معجم البلدان ( مادة بغداد ) .

١٠ - مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٦ .

١١ - نشم أي ابتدا ويقال نشم في الشر أي الحد ونشب .

١٢ - دار الوليد حمص مع مقدمة للدكتور بدر الدين السباعي عي . وقد جاء في الكتاب صفحة ٢٩ وغرق في دون شهرين ثلاثون امرأة بسبب ذلك والصحيح غرق لما سبق في كتاب ابن الدباد من أن الغائل كان يأمر الوالي بأحراقه . وكلام القريري تلخيص لما جاء في كتاب « الافادة والاعتبار » من ذكر تلك المجاعة .

١٣ - A. Demangeon, Problèmes de Géographie humaine, pp. 44-45.

١٤ - ارنست انغل Ernst Engel الاقتصادي الماني ( ١٨٢٦ - ١٨٩٦ ) درس لفقات الاسر في بلجيكا وانتهى الى اربع قضايا :

١ - كلما زاد الدخل تزيد النفقة على الغذاء زيادة مألقة ولكنها تنقص بنسبتها الى المجموع .

٢ - مهما تغير الدخل يبقى نسبة المصروف على اللباس ثابتا تقريبا .

٣ - نسبة النفقة على المسكن والوقود والاضافة تبقى لنفسها مهما تبدل الدخل .

٤ - كلما زاد الدخل زادت النفقات في سبل اخرى غير ما تقدم .

وقد اكدت الدراسات الحديثة القانون الاول والرابع اما الثاني والثالث فربما كانا صحيحين في زمن انغل ولكنهما ليسا عامين .

واللاحظ في مستوى المعيشة انه كلما نقصت النفقة على الغذاء نقصانا نسبيا في مجموع الدخل دل ذلك على الرفاهية والبعيدة .

United Nations, International Definition and Measurement of Levels of Living, E/CN. 3/270/Rev. 1, E/CN. 5/353, Sales No. 61,1V 7. New York, 1961. ١٥

١٦ - انظر ايضا كتاب « كيف يموت النصف الآخر من العالم » تأليف سوزان جورج وترجمة كمال خوري وهو من منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق ١٩٨١ .

١٧ - Alfred Sauvy, Mythologie de notre temps, Payot, Paris, 1965.



# من ملاحظ التاريخ

جاء في كتاب « الفيث المسجم في شرح لامية المعجم »  
للشيخ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ج ١ ص ٤٥  
٤٦ » ( رجع القول الى الرأي ) لما استولى الاسكندر على  
ملك فارس كتب الى ارسطو ياخذ رايه في ذلك . فكتب اليه  
ان توزع مملكتهم بينهم . وكل من وليته ناحية سمّيه  
بالمملك وأفرده بملك ناحيته وأعقد التاج على رأسه وان  
صغر ملكه فان المسمى بالمملك لا يخضع لغيره ولا ينشئ في  
ذلك أن يقع بينهم تغالب على الملك فيعود حربهم لك  
حرباً بينهم . فان ادنوت منهم دانوا لك ، وان نابت تعززوا  
بك . وفي ذلك شاغل لهم عنك وامان لاحداثهم بعدك شيئاً .  
فلما بلغ الاسكندر ذلك علم انه الصواب ، وفرق القوم  
في الممالك ، فسموا ملوك الطوائف . فيقال : انهم لم  
يزالوا برأي ارسطو مختلفين اربعمئة سنة لم ينتظم  
لهم أمر . »

او ليس هذه خطة الاستعمار والطفيان منذ قديم  
الازمان ؟



# للسقاة

صلاح الدين الزعبداء

في اللغة فصول تشابكت أو اصرها وتوشجت عراها ، وكان بينها رحماً ماسة . فانت اذا عرضت لمسألة في احدها اصرارك الحاجة الى أن تذكى العين على ما يتصل بها من البحث في فصول من دوحها ، فتجعله منك على بال وذكر ، ليبرج به خفاء ما عرضت له فينزاح غموضه وتحل رموزه .

من هذه الفصول فصل عقده في هذه المجلة حول ( نشوء اللغات ) وآخر عقده فيها حول ( تدرج المعاني ) . وهذا فصل في ( الاشتقاق ) يناط بهما وينمى اليهما . فاذا انتظم عقد هذه الفصول ، وقد اشتبكت أسبابها وتمكنت أو اصرها ، كان بعضها ذريعة الى جلاء ما قد يستغل في بعضها الآخر ، وسلماً الى فك مشكله ، وسبباً الى ايضاح منهاجه واستبانة وجهه .

وانت اذا تأملت فصلنا هذا في ( الاشتقاق ) عرفت قرابة ما بينه وبين الفصلين السابقين . في غير كلفة أو عسراً وعناء .

★ ★ ★

ذهب الأئمة الى أنه لا بد للكلم في كل مادة لغوية أن يشتق بعضها من بعض فتد الى جنس من المعنى يعد أصلاً لما يشتق منها جميعاً . فالاشتقاق نزع لفظ من لفظ ، ولو مجازاً ، بشرط مناسبتها في المعنى ، واتفاقهما في الحروف الأصلية

وترتيبها ، ومغايرتهما في الصيغة حقيقة أو تقديرًا . وهكذا تشترك مفردات كل مادة لفوية في حروفها الثلاثة وترتيبها ، وتلتقي على معنى يشملها . ثم يفرد كل منها بصيغة ومبنى ودلالة خاصة . وقد أسموا هذا النوع من الاشتقاق ، الاشتقاق الصغير . وبحث الاشتقاق كثير من الأئمة المتقدمين كالأصمعي وقطرب وأبي الحسن الأخفش والمبرد وابن خالويه . وبرع فيه أبو بكر بن دريد في كتابه (الاشتقاق) ، وأوغل فيه أحمد ابن فارس في كتابيه ( فقه اللغة ) المعروف بالساحبي ، و ( مقاييس اللغة ) .

قال ابن فارس في فقه اللغة : ( أجمع أهل اللغة ، إلا من شذ عنهم ، أن للغة العرب قياساً ، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، وأن اسم الجن مشتق من الاجتنان ، وأن الجيم والنون تدلان أبدأ على الستر . تقول العرب للدرع جنة . وأجنه الليل . وهذا جنين ، أي هو في بطن أمه أو مقبور . وأن الأنس من الظهور ، يقولون : آنست الشيء أبصرته . وعلى هذا سائر كلام العرب ، علم ذلك من علم ، وجهله من جهل/ ٣٣ ) .

هذا وقد جمل الأئمة للاشتقاق نوعين آخرين هما الكبير والأكبر . فإذا كان شرط الاشتقاق الصغير ، في مشهور التسمية ، أن يكون بين اللفظين اتفاق في الحروف الأصول وترتيبها وتناسب في المعنى كضرب وضارب ومضروب من الضرب ، فشرط الاشتقاق الكبير أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في الحروف دون ترتيبها ، ككمل وملك ولكم ، أما الاشتقاق الأكبر فحدده أن يكون بين اللفظين أو الألفاظ اتفاق في بعض الحروف وتقارب في الباقي . وقد جعلوا التقارب في مخرج الحروف خاصة وفي صفتها ، كجبل وجبر ، وحلف وحرف ، وحمس وحمش . ومنهم من أسقط ما شرطوه من التقارب فعملوا له بفلق وفلى ، ورص ورصف .

وترد فكرة الاشتقاق الكبير إلى الامام الخليل بن أحمد وقد بحثه أبو علي الفارسي واتسع فيه تلميذه أبو الفتح ابن جني صاحب الخصائص ، وتبعهما في ذلك العاتمي ، والسكاكي صاحب المفتاح ، وابن الأثير صاحب المثل السائر . وقد عرض هؤلاء للاشتقاق الأكبر وافتن فيه العاتمي خاصة .

وقد قصرنا الكلام في فصلنا هذا على الاشتقاق الصغير ، وهو ما يراد بالاشتقاق عند الاطلاق . واليه تنتهي شعاب البحث عامة ، وهو أصله وأرومته ومورده . فلا بد اذا من احصاء مسائله وجمع أشتاته واستقراء دقائقه في هذا الفصل ، والاستصباح بضوء ذلك في خوض عباب الاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر والنوص على أسرارهما في فصلآت ، ان شاء الله .

هذا وأجد ما ينبني أن نجري الكلام فيه من مسائل الاشتقاق الصغير ، وأحرى أن نستنفد بعض الوسع في بحثه :

- ١ - ما يطرد اشتقاقه فيكون على قياس ، وما لا يطرد فيعمل فيه على السماع .
- ٢ - اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان .
- ٣ - الاشتقاق من اسم العين المشتق يجري على لفظ المشتق أم يبني على أصله .
- ٤ - أوجه القولين واسلمهما من النقد ، في اشتقاق الفعل من المصدر أو المصدر من الفعل .
- ٥ - ما يعترض رد المادة اللغوية الى أصل واحد أو يحول دون الاهتداء اليه .
- ٦ - الحكم في أصل اللفظ أعربي هو أم دخيل .
- ٧ - اشتقاق العربي من المعرب .

وقصارانا أن نجتمع اليدين على تمحيص كل مسألة من هذه المسائل فنبلو أمرها ونخبر حالها ونخلص من بحثها ونحن أبصر بدخائلها وأعلم بمطاوئها .

وحسبنا في ذلك أن نقتصر على قدر ما نري به الطريقة ونقف على المنهاج ، والا فللقول في ذلك مجال واسع ومذهب فسيح . فاذا سمت بالقارئ همة الى ما وراء ذلك أو نازعته رغبة ، اقتفى فيه هذا الأثر فوجد السبيل مسلوكتاً والطريق موطاً فسمى سميهِ الى الاستزادة لتكتمل في ذلك آلتة وتجتمع أدواته .

#### ١ - ما يطرد اشتقاقه وما لا يطرد

المشتق قد يطرد اشتقاقه كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل وظرفي الزمان والمكان واسم الآلة . وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار .

هذا ما جاء في ( كشف اصطلاحات الفنون - ١/ ٨٤٥ ) للتهانوي . وعندني أن ما قصده التهانوي بنصه على اطراد الاشتقاق في الصفة المشبهة ، هو غلبة الاشتقاق في بعض صيغها من أفعال لازمة مخصوصة . والا فليس لنا أن نأتي بوصف على فَعَلْ أو فَعَلَ أو فَعَّلان أو أفعَل مثلاً، دون أن يكون قد سمع عن العرب . وكل ما أطلقوا القياس فيه هو المدول بالصفة المشبهة الى صيغة (فاعل) ، كلما أريد بها التجدد والحدوث كقولك حاسن في حسن وعاف في عفيف ومائت في ميت وضائق في ضيق ، ومارض وجائد في مريض وجواد ، كما فصله الزمخشري في المفصل ، والرضي في شرح الشافية .

وذهب بعضهم الى قياس ( فَعِيل ) صفة مشبهة كما أشار اليه الشيخ محمد النضر حسين في كتابه ( القياس ) وعقب على ذلك فقال : ( وينبغي أن يقيد هذا المذهب بالمعاني التي يراد منها الثبوت ولم يدر كيف تكلم فيها العرب بالاسم الدال على الذات وصفتها . وبهذا المذهب تستوفي الأفعال صفاتها المشبهة ) . قلت على أن يشتق فَعِيل هذا من ( فَعَلَ ) . فقد استدُلَّ بـ ( حبيب ) صفة مشبهة على أن فعله ( حَبَبَ ) فقال ابن عيميش في شرح المفصل ( وفَعِيل بابه فعل كظريف من ظرف وكريم من كرم ) وقال الرضي ( الغالب في فَعَلَ : فَعِيل ) . ويعني هذا أنه كلما جاء ( فَعَلَ ) فالأصل في صفته ، ما لم تسمع ، ( فَعِيل ) . والأصل في ( فَعِيل ) أن يكون فعله ، ما لم يسمع ، ( فعل ) ككرم .

وذهب أبو البقاء صاحب الكليات الى ما وراء ذلك فقال ( الصفة المشبهة تجيء أبداً من لازم فاذا أريد اشتقاقها من المتعدي يجعل لازماً بمنزلة فعل الغريزة وذلك بالنقل الى - فعل ، بالضم ، ثم يشتق منه ، كما في رحيم وفقير ورفيع / ٢٢٠ ) . وجاء في عدد نيسان ( ١٩٥٥ ) من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ( مجلة مجمع اللغة العربية ) عما قرره المجمع القاهري في مؤتمره : ( كان الأستاذ أنيس المقدسي عضو المجمع من لبنان ، طلب اضافة كلمة - الرتبة - الى المعجم بمعنى الثبات والاستقرار والاستمرار فيما يقابل التعبير المصري : روتين . وقد رأت لجنة الأصول جواز استعمال هذه الصيغة ، بناء على جواز تحويل كل فعل لافادة المدح أو الذم أو الالتحاق بالفرائض . وعلى هذا يكون

– الرتبة – مصدراً قياسياً لفَعْل ، طوعاً لقرار المجمع في تكملة مادة لغوية . وبعد المناقشة أقر المؤتمر الاقتراح المروض عليه ) . وإذا كان هناك من ذهب إلى قياس فاعل بمعنى فاعل ، فقد أقر بعضهم قياس فاعل من متمد بمعنى المفعول . قال السيوطي في الهمع : ( فورد المفعول على فَعَل وعلى فَعَلَ . . وعلى فاعل كقتيل وصريع . وقاسه بعضهم ، أي قاس فاعلاً – فيما ليس له فاعل بمعنى فاعل ، نقله في التسهيل . . والقيد المذكور للقياس نبه عليه أبو حيان ، ولا بد منه ) . وقد أخذ المجمع القاهري بهذا ، والرأي في ذلك وجيه على أن ( فاعلاً ) هذا ليس صفة مشبهة .

واشتقاق صيغ المبالغة لاسم الفاعل من الفعل المتعدي الثلاثي ، لا يطرد في الأصل . على أن من الأئمة من ذهب إلى قياسه في خمسة أوزان هي : فَعَال ومفعال وفَعول وفَعِيل وفَعِيل . تقول ضراب ومضراب وضروب وضريب وضرب . أو في الثلاثة الأولى وحدها . جاء ذلك عن الإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري الشافعي في حواشي ( يس ) على التصريح . وليس هنا موضع تفصيل القول فيه . وكثر القول بصحة القياس في ( فَعَال ) خاصة فأخذ به مجمع اللغة العربية القاهري .

وقد كثر اشتقاق ( المفعلة ) من أسماء الأعيان للمكان الذي يكثر فيه المين ، كقولهم : أرض مأسدة ومسبمة ومثورة إذا كثر فيها الأسد أو السبع أو الثور . وظاهر كلام سيبويه في الكتاب ( ٢٤٩/٢ ) الأخذ بقياسه . وقال ابن سيده في المخصص ( ٧٤/١٦ ) : ( ومكان موعلة كثير الوعول ، ومقدرة كثير الغدر ، وهي الوعول المسنة ، مطرد عند أبي الحسن ) . وقد أخذ المجمع القاهري بقياسه فقال في مجلته ( ٣٥/٢ ) : ( تصاغ مفعلة قياساً من أسماء الأعيان الثلاثية الأصول للمكان الذي تكثر فيه هذه الأعيان سواء أكانت من الحيوان أم من النبات أم من الجماد ) .

★ ★ ★

وإذا عرضنا للمزيد من الثلاثي كأفعل وفاعل وتفاعل وانفعل وافتمل وتفعّل واستفعل فقد خص أئمة الصرف كلاً بدلالات لكنهم كادوا يجمعون على أنها لا تطرد .



وقد استثنى بعضهم ( أفعل ) فذهب الى أن دخول الهمزة على ( فعل ) اللازم ليعتمد الى مفعول ، قياس كسهر وأسهره . فإذا كان متعدياً الى واحد فدخول الهمزة عليه سماع نحو لبس الثوب والبسه اياه . ومنهم من جعل هذا قياساً أيضاً . بل ذهب الأخفش الى قياس دخول الهمزة على المتعدي الى اثنين لتعديته الى ثلاثة .

وإذا كان الرضي قد قال في شرح الشافية ( ٨١ / ١ ) : ( فليس لك أن تقول من ظوف أطرف ) فقد قال ابن هشام في المغني ( ١١٣ / ٢ ) : ( وقيل النقل بالهمزة سماعي . وقيل قياسي في القاصر والمتعدي الى واحد . والحق أنه قياسي في القاصر وسماعي في غيره ، وهو ظاهر مذهب سيبويه ) . والقاصر هو اللازم . وقد أقر المجمع القاهري تعدية اللازم بالهمزة .

ومن قبيل ما عداه الكتاب بهمزة النقل ( أضفى ) . فانت تقول ( سبغ ) و ( ضفا ) بمعنى تم وطال فعلين لازمين . ومنه ثوب سابغ ضاف ، ونعمة سابغة ضافية . وتقول ( أسبغه ) على التعدي ، ولا تقول ( أضفاه ) كما اشتهر على السنة الكتاب إلا أن تقصر القياس في ادخال الهمزة للنقل ، لأن السماع لم يرد به .

والغريب أن الأستاذ محمد المدناني قد ذهب في معجمه ( الأخطاء الشائعة ) الى عيب قول القائل ( أضفى عليه جلالاً ) وجعل صوابه ( أكسبه جلالاً ) . والطريف حقاً أن الكثرة على انكار ( أكسبه ) في السماع أيضاً . قال الزمخشري في الأساس : ( وكسب المال . . وكسبته مالا فكسبه . . ولا يقال أكسبته ) . وقال صاحب المصباح : ( كلهم يقول كسبك فلان خيراً إلا ابن الأعرابي فإنه يقول أكسبك بالألف ) . وهكذا ينكر المدناني ( أضفاه ) قياساً ، وقد أقر في مقدمة معجمه هذا القياس .

وقد ذهب بعضهم الى قياس ( انفعل ) لافادة المطاوعة فاشتراط مجيئه من فعل ثلاثي متعد يتصور فيه العلاج والتأثير نحو فتحت فانفتح وقسته فانقاس . وأخذ بهذا المجمع القاهري ، وشرط ألا يكون فاء الفعل واواً أو لاماً أو نوناً أو راء ، والا كان القياس فيه افتعل . . واعترض الشيخ ظاهر خير الله في ( المنهاج السوي ) فقال ( ولا نجد بنى الحصن فانبنى ، مع ما فيه من العلاج ) ، كما اعترض الدكتور مصطفى جواد فأبى ( المطاوعة ) أصلاً . وقال في كتابه ( المباحث اللغوية في العراق ) : ( أما انفعل وما جرى مجراه من الأفعال

المزعوم أنها للمطاوعة فهي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل أو ميله الطبيعي أو شبه ميله اليه ، من غير تأثير من الخارج ) وأردف : ( ولذلك لا يقتصر الفعل على المتعدي ولا يكون له صلة بالثلاثي أحياناً ، مثل : انكدر . وفي القرآن الكريم في سورة التكوين : ٠٠٠ وإذا النجوم انكدرت ٠٠ ومعنى انكدرت انقضت ، ومعنى الانكدار الاسراع والانقضاء ، ولا ثلاثي له ٠٠ ) وهو فيما مثل به شديد الرأي . فليس كل ما أتى من هذه الزنة كان بالضرورة مطاوعاً لمتعد ثلاثي ، بل ليس لكل متعد ثلاثي ذي علاج مطاوع من ( انفعل ) . فانت تقول داسه ولا تقول انداس وتقول ضربه وجرحه وذبحه ولا تقول انضرب وانجرح وانذبح . ولا بد للقياس من ضابط جامع مانع كما يقولون .

ولا خلاف في أن ( افتعل ) سماعي . فليس لك أن تصوغ ( افتعل ) من فعل مجرد وتأتي به على ما يوافق هذا الفعل تعدياً أو لزوماً . ما لم يرد به سماع . ومن ثم لحنوا قول القائل ( احتار ) وتسمح به بعض المحدثين كالشيخ مصطفى الغلايني . وأبيناه نحن حين لم يسنده سماع أو يسمعفه قياس معروف .

واجتهد الشيخ ظاهر في ( المنهاج السوي ) في وضع قياس لـ ( افتعل ) . وكان مما اشترطه ضابطاً أن يكون الفعل مما يتعمده العاقل عقلاً أو إرادة . فإذا صح هذا ألزمك القياس أن تمنع ( افتعل ) من ( حار وخشي ) ، ومن ( سقم ومرض ) . إذ لا يتأتى أن يتعمد العاقل فعل هذه الأفعال عادة .

ومما ينبغي استدراكه على هذا الضابط التنبيه على أن القصد بمعنى الفعل دلالاته الأصلية ، لا ما تشعب عنها أو تفرع عليها . فإذا سأل سائل كيف امتنع ( افتعل ) من ( مرض ) وجاء من ( عل ) فقل ( اعتل ) ، أجيب بأن لـ ( عل ) دلالات ثلاثاً هي التكرار والمتابعة ، ثم العائق يشغل صاحبه عن أمره ، ثم الضعف والمرض ، كما فصله صاحب المقاييس . ولكن أي هذه الدلالات الجذر والأرومة ؟

جمل الجوهري في صحاحه التكرار والمتابعة الأصل ، فقال : ( التعليل سقي بعد سقي وجني الثمرة مرة بعد أخرى ، وعمل الضارب المضروب إذا تابع عليه الضرب ) . وأردف : ( والعلة المرض وحدث يشغل صاحبه عن وجهه ، كأن تلك العلة

صارت شغلا ثانياً منعه عن شغله الأول) وتابع قوله ( واعتل عليه بعملة اذا اعتاقه  
هن أمر ) . فاذا اطمأن الأمر على هذا ، وكان المعنى الأول هو التكرار والمتابعة ،  
لم يتوجه على الضابط الذي أتى به الشيخ عيب أو نقد .

وأورد الشيخ لاشتقاق ( افتعل ) ضوابط أخرى ، لا يتسع المقام لبسطها .  
ولا مناص من استقصاء البحث فيها ليقطع في المسألة بيقين جازم .

\* \* \*

غير أن ابن فارس لم يجز في هذا قياساً لم يقسه العرب ، ولا قولاً لم  
يقولوه . وفي ذلك حجر للغة عن التوالد والالتساع ، وقصر لخطاها عن الماضي في  
المؤاتاة والنماء . فاذا كان علماء الصرف قد آثروا الاستمسك بالوضع رعاية  
للأصل وتعلقاً به وحيطة له ، كما فعل ابن فارس ، فقد يتفق أن يقتاد الاستقراء  
الى قياس لم ينبه عليه الأئمة كما أسلفنا ، أو يتفق أن تتجاوز ملكة الأدباء المتمكنين  
هذا الحد بمغزو الخاطر كلما ألجأت الى ذلك حاجة في الاستعمال أو دفعت اليه  
قوة الأداء فتصطفي اللفظ الذي يقع موقعه المرتجى ويصير الى مستقره  
المطمئن . والقريعة المطبوعة انما تتدفق بمثله قصد احكام الأداء ولو خالف الأصل  
المعروف . فانظر الى ما قاله أبو محمد عبد الله بن سنان الخفاجي المتوفى  
( ٤٦٦ هـ ) في كتابه ( سر الفصاحة / ٦٢ ) : ( وقد يكون التأليف المختار في اللفظة  
على جهة الاشتقاق ، فيحسن أيضاً كل ذلك ) . وأوضح مذهبه فقال : ( ومثال  
لذلك مما يختار قول أبي القاسم الحسين بن علي المغربي في بعض رسائله : ورعوا  
هشيماً تأنفت روضه ، فان : تأنفت ، كلمة لا خفاء بحسنها لوقوعها الموقع  
الذي ذكرته ) . وليس في اللغة - تأنفت - ولعل المغربي قد تصور : تنزهه ، فأتى  
بتأنف ، طبعاً وسلاسة . قال ابن القوطية في كتابه ( الأفعال ) : ( وأنفت من الشيء  
أنفاً وأنفة : غضبت ، وأيضاً تنزهت عنه ) .

وأورد الخفاجي مثالا آخر فقال : ( وكذلك قول أبي الطيب المتنبّي :

اذا سارت الأحداج فوق نباته      تفاوح مسك الغايات ورنده

فان تفاوح كلمة في غاية الحسن . وقد قيل ان أبا الطيب أول من نطق بها

على هذا المثال ، وان وزير كافور الاخشيدي سمع شاعراً نظمها بعد أبي الطيب ، فقال : ( أخذتموها ) .

وهكذا قبل ( تأنف ) من المغربي ، واستحسن ( تفاوح ) من المتنبي ، ولو لم يسمعا أو يكونا على قياس معروف ، لوقوع اللفظين موقعهما المختار في الأداء ، وأنهما لم يخرججا في الاشتقاق عما ألف وقلته العرب من أمثالهما في أفعال أخرى . أفليس يتأتى أن يدخل هذان في قياس لوابتغينا لصيغتهما مثل هذا القياس ، يبعث وتلطف واستقراء . هذا و ( الحدج ) بالكسر الحمل ومركب من مراكب النساء أيضاً وهو مثل المحفة ، والجمع حدوج ، وأحداج كما جاء في بيت المتنبي .

## ٢ - اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان

جرى العرب على اشتقاق الأفعال من أسماء الأعيان . فإذا كان اسم العين ثلاثياً مجرداً نزع منه فعل ثلاثي يشاكله في الأحرف وترتيبها ، كقولهم : رأسه إذا ضرب رأسه ، وكبده ودمنه وأذنه وأنفه ونابه ومعه ، إذا أصاب ما سمي بهذه الأعراف من الأعضاء . ومن ذلك رآه إذا أصاب رثته .

وقالوا : حصاه إذا ضربه بالحصى ، ودبره تلا دبره ، وحنك الدابة إذا جعل الرسن في حنكها . وأسد الرجل إذا أشبه الأسد ، وتأس الجدي إذا صار كالتيس . وقالوا غسله إذا جعل فيه المسسل فعلاً أو مجازاً - ففي الحديث : ( إذا أراد الله بعبده خيراً غسله ) . وقال صاحب النهاية : ( المسسل طيب الثناء مأخوذ من المسل ) .

وفي النهاية أيضاً : ( يقال بدر الغلام إذا تم واستدار تشبيهاً بالبدر في تمامه وكماله ) . وقال الراغب في مفرداته ( . . . والأقرب عندي أن يجعل البدر أصلاً في الباب ، ثم تعتبر معانيه التي تظهر منه ، فيقال تارة بدر كذا أي طلع طلوع البدر ) .

وإذا كان الاسم رباعياً مجرداً نزع منه فعل رباعي يماثله في الأحرف وترتيبها أيضاً كقولهم : ثعلب الرجل إذا راغ ، وطحلب الماء إذا علاه الطحلب .

وإذا كان الاسم ثلاثياً أو رباعياً مزيداً حذفوا منه الزائد حتى يعود ثلاثياً أو رباعياً في مثل أحرفه الأصلية وترتيبها . فقد قيل من الثلاثي المزيد : حناً لحيته

إذا خضبها بالحناء • لكنهم قالوا : حناها بالتشديد أيضاً • وقالوا أركت الابل  
تسارك إذا لزمت الأراك • والأراك: شجر من الحمض يستاك بقضبانته ،  
الواحدة أراكة •

وقيل من الرباعي المزيد : قرطس الرامي إذا أصاب القرطاس أي الغرض •  
على أنهم قالوا اشتقاقاً من الثلاثي أيضاً: تأسد واستأسد ( من الأسد ) وفي الاشتقاق  
لابن دريد : ( تليث الرجل إذا تشبه بالليث في جرأته واقدامه ) • وفلان يتمزن  
على قومه أي يتفضل عليهم ، من المزنة وهي السحابة •

وقالوا تأبل إذا اتخذ الابل ، وتأرض إذا لصق بالأرض ، وتغشب صار  
كالغشب ، وهكذا تعجر من العجر واحتجر من الحجرة •

وكثر استفعل من الثلاثي كاستفيل واستنوق واستتيس واستنسر واستذاب  
واستجمل •

وكثر أفعل إذا دخل في الشيء كاهضب وأصحر وأسهل وأبحر وأبر •  
وأغرب وأعرق • • وقد اقتاد المجمع القاهري هذه الكثرة من اشتقاق الأفعال من  
أسماء الأعيان الى اجازة هذا الاشتقاق حين الحاجة • فجاء في مجلته ( ٢٣٦ / ١ ) :  
( اشتق العرب كثيراً من أسماء الأعيان ، والمجمع يجيز هذا الاشتقاق للضرورة في  
العلوم ) •

### ٣ - الاشتقاق من اسم العين المشتق

قالوا : ( المنكب ) وزان مجلس لمجمع رأس العضد والكتف ، فجاء اسماً  
للمضو ، ثم اشتق منه فكيل ( تنكب القوس ) إذا ألقاها على منكبه ، كما قيل  
( تأبط الشيء ) إذا جمعه تحت إبطه • ف ( تنكب ) بهذا المعنى دل على المنكب  
ولم يشتق من لفظه ، وهو حين انطوى على هذه الدلالة غاير معناه في الأصل ،  
فتنكبه يعني تجنبه •

وكما قيل من ( المنكب ) تنكب فدل على معناه ولم يشتق من لفظه ، قيل منه  
( نكب ) أيضاً ، فجرى هذا المجرى • ففي المصباح : ( ونكب على القوم نكابة  
بالكسر فهو منكب مثل مجلس ، وهو عون العريف ، مأخوذ من منكب الشخص ،



وهو مجتمع رأس العضد والكتف لأنه يعتمد عليه . وتنكبت القوس القيتها  
 على المنكب ) . وجاء ( المنطقة ) لما يشد على الوسط . واشتق منه فعل فليل  
 ( نطقته فتنطق ) كما في الصحاح . كما اشتق منه ( تمنطق وانتطق ) كما في  
 اللسان . وهكذا اشتق ( نطق وتنطق وانتطق ) من المنطقة فناسب الفعل معنى  
 المشتق ولم يوافق لفظاً . واشتق منها ( تمنطق ) فناسب المشتق معنى ولفظاً .

وجاء ( تدرع وتمندل ) من المدرعة والمنديل على تمفعل ، كما جاء ( تدرع  
 وتندل ) على تفعل . فاعتد الصحاح ( تمفعل ) شاذاً و ( تفعل ) هو القياس .  
 فدل هذا على أن الأصل في الاشتقاق من اسم العين المشتق اسقاط الزيادة . وأيد  
 ذلك الرضي في شرح الشافية فاعتد ( تدرع وتمسكن وتمندل وتمغفر ) قليل  
 الاستعمال وأنه على توهم أصالة الميم فقال ( والمشهور الفصيح تدرع وتمسكن  
 وتندل وتمغفر ) .

ولكن لم أثر الأئمة ( تدرع ) على ( تدرع ) ؟ أقول قد ورد السماع باثبات  
 الزيادة وهو الأصل ، كما جاء بحذفها ، وهو خلافه . فأثروا الأصل والقياس .  
 ولكن قد تكون ثمة دواع لغوية توجب مخالفة الأصل والأخذ بالاستعمال ، لأن  
 العمل بخاصة اللغة أولى من الانقياد لمنطق القياس . ومن ثم قال الباحثون في  
 علم اللغة الحديث : قد يوجب الاستعمال في اللسان ما لا يسمعه الوضع . وقد  
 انتجى أئمة النحو هذا السميت ولم يغادروه حين قالوا ( السماع يبطل القياس ) .  
 وهو ما قاله ابن جني في ( المنصف ) . فإذا أجازوهما أثروا السماع على  
 القياس .

وعندي أن قولك ( تدرع ) باثبات الزيادة أدنى إلى التعلق بالمعنى والحيطة  
 له من قولك ( تدرع ) بحذفها ، ولو ورد السماع بهما وكان الثاني هو الأصل .  
 ذلك أن الاستعمال يقتضي الأخذ بالزيادة مادامت ذات دلالة ، كلما أوقع اغفالها اللبس .  
 فانظر إلى ما قاله ابن جني في الخصائص ( ٢٣٦/١ ط - ١٩١٣ ) : ( وعليه  
 جاء تمسكن وتمدرع وتمنطق وتمندل وتمغرق ، وتمسلم أي صار مسلماً . .  
 فتحملوا ما فيه تبقى الزائد مع الأصل في حال الاشتقاق ، كل ذلك توفية للمعنى  
 وحراسة له ودلالة عليه ) . وأردف : ( ألا تراهم إذا قالوا تدرع وتمسكن ، وإن  
 كانت أقوى اللغتين عند أصحابنا ، فقد عرضوا أنفسهم لئلا يعرف غرضهم ،

أمن الدرع والسكن ، أم من المدرعة والمسكنة ، وكذلك بقية الباب ) • والا فهل تؤثر ( تسلم ) على ( تمسلم ) اذا أضحي ( مسلماً ) ؟

وإذا صح أنهم حرصوا على ابقاء الزيادة رعاية للمعنى وتبييناً له ودراً للبس كما ذهب اليه ابن جني ، فقد بطل القول بأنهم فعلوه على توهم أصالة الميم كما ذكره الرضي وانتحاه كثير من الأئمة •

#### ٤ - اشتقاق الفعل من المصدر

تصور الأئمة اشتقاق الأفعال من المصادر كما قدروا انتزاعها من أسماء الأعيان ، كما أوضحناه • لكنه اذا أمكن أن يرد الفعل الى اسم المين والمصدر ردوه الى المصدر • قال ابن جني في الخصائص ( ٤٣٣/٢ ) : ( اشتقاق العرب من الجواهر قليل جداً والأكثر من المصدر ) • وقال السيوطي في الزهر ( ٢٠٣/١ - ط • المكتبة الأزهرية ) : ( والتاسع كون الأصل جوهراً والآخر عرضاً لا يصلح للمصدرية ولا شأنه أن يشتق منه ، فان الرد الى الجواهر حينئذ أولى لأنه الأسبق ، فان كان مصدراً تمين الرد اليه لأن اشتقاق العرب من الجواهر قليل جداً والأكثر من المصادر ) •

ولكن هل يعني ذهب الأئمة الى أن العربية قد اشتقت أفعالها من المصادر ما وجدت لأنها الأصل لديهم ، والاشتقاق منها كثير ، والا فمن الجواهر والاشتقاق منها قليل ، أقول هل يعني ذلك أنهم قالوا بسبق المصادر ، وهي أسماء للمعاني ، للجواهر وهي أسماء للأعيان ، في الوضع ؟

هذا ما بدا للدكتور صبحي الصالح في كتابه ( دراسات في فقه اللغة ) ، فيبين أنه ليس من الطبيعي سبق أسماء المعاني أسماء الأعيان ، كما ذهب اليه الأئمة ، وإن الصواب هو العكس ، وقال : ( أن البداهة تقضي بوجود أسماء الأعيان المشاهدة المرئية التي تناولتها الحواس قبل أسماء المعاني • لذلك كانت الأعيان ، هي أصل الاشتقاق دون المصادر • • كيف وقد امتلات معاجمنا وكتبنا اللغوية بما لا يحصى من الجواهر التي تفرعت عنها الصفات والاحوال والمصادر والأفعال / ١٩٩ ) •

والذي عندي أن الأئمة لم يقولوا بسبق أسماء المعاني أسماء الأعيان • فاذا كانوا قد آثروا المصادر على الجواهر في كونها أصلاً للاشتقاق ، فلم يسبق الى

اعتقادهم أن المصادر قد وضعت قبل أسماء الجواهر البتة . وهذا حالهم حين قالوا الاسم أسبق من الفعل اذ لم يدر بخلدهم أو يقع في ظنهم أن الأسماء تقدمت الأفعال في الزمان . فانظر الى ما قاله ابن جني ( ١/٤٣٢ ط - ١٩١٣ ) : ( فكيف يجوز أن يقصد سبق الاسم للفعل في الزمان ، وقد رأيت الاسم مشتقاً منه ، كاشتقاق قائم من قام ، ورتبة المشتق منه أن يكون أسبق من المشتق نفسه ) . وأردف ( وأيضاً فالمصدر مشتق من الجوهر كالنبات من النبت ، وكالاستحجار من الحجر ، وكلاهما اسم ) .

فاتضح بذلك أن المصدر ، وهو أصل اشتقاق الفعل عند البصريين ، قد اشتق نفسه من الجوهر فالذي أراده الأئمة وعنوه إذا أنه اذا قام للفعل مصدر وجوهر كان اشتقاقه من المصدر ( فالمصدر الصق به من حيث بناؤه وما يعتريه ويعترضه من الاتباع ابدالاً وقلباً واعلالاً ) . ولا يمنع هذا أن يكون اشتقاق المصدر نفسه من الجوهر في الأصل . ومن عمد من الأئمة الى التعويل على ( الزمان ) وكان ملحظه ( نشوئياً ) نبه على أن ( الجواهر ) وهي أسماء الأعيان عند المتأخرين ، هي المتقدمة ، وأن ( الأفعال وما يتصل بهامن أسماء المعاني ) هي المتأخرة . ذلك ما ذهب اليه السكاكي في كتابه ( مفتاح العلوم ) ، حين جعل الكلم المستقرة نوعين . الأول ما ( يشهد التأمل بتقدمه في باب الاعتبار والثاني ما جاء بخلاف ذلك ) وهو المتخلف . وقد سلك في المتقدم ( الجوامد ) وهي الجواهر ، وسلك في المتخلف ( الأفعال وما يتصل بهامن الأسماء ) أسماء المعاني والصفات . وليس هذا حسب بل أكد أن أكثر ما يتصل بالأفعال من الأسماء ، إنما هو فرع على الأفعال . وأردف ( الا المصدر عند أصحابنا البصريين رحمهم الله / ١٤ ) فانهم يعتدون الفعل فرعاً عليه . لكنه لم يشايهم فيما انتحوه وقرروه كما سنراه .

\* \* \*

والأئمة في صلة الفعل بالمصدر من حيث الاشتقاق ، على خلاف . فقد أكد الكوفيون أن الفعل أصل والمصدر فرع . وقطع البصريون بخلاف ذلك لكنهم اختلفوا في الصفات فمنهم من رد اشتقاقها الى الفعل ، كما فعل ابن جني ، ومنهم من عزاها الى المصدر ، شأنها شأن الفعل . قال سيبويه في الكتاب ( ١/١ ) : ( وأما الفعل فأمثلته أخذت من لفظ أحداث الأسماء . . . والأحداث نحو الضرب والقتل

والحمد . . ) وأيد ابن الأنباري في كتابه ( الانصاف في مسائل الخلاف ) مذهب البصريين .

وقال بقول البصريين كثير من المحدثين منهم الأستاذ عبد الله أمين ، على ما جاء في مجلة مجمع اللغة العربية القاهري ( ٣٨٢ / ١ ) ، وقد استند في ذلك الى أن ابن الأنباري صاحب الانصاف قدساق في المسألة آراء كل من الجانبين ووازن بينها فلم يدع مقالا لقائل ، وقدخلص الى الأخذ بمقالة البصريين .

ومنهم الدكتور صبحي الصالح فاستشهد بما جاء في ( اصول النحو ) للأستاذ سعيد الأفغاني . قال الأفغاني : ( المصدر يدل على حدث ، والفعل يدل على حدث وزمن ، والأسماء المشتقة تدل على حدث وزمن وزيادة ثلاثة كالدلالة على الفاعل والمفعول ) .

أقول ان ما حكاه الأفغاني هو مقالة البصريين . ذلك أنهم بنوا رأيهم على أن الفرع ما كان فيه الأصل مع زيادة هي غرض الاشتقاق . فالمصدر يدل على الحدث مطلقاً فهو الأصل ، شأن الأصل أن يكون مطلقاً ، والفرع أن يقيد كما قيد الفعل بالزمن المعين . أما الوصف فهو يدل على الحدث والموصوف ، فان فيه ما في المصدر من الحدث وزيادة كالدلالة على الفاعل . . فهو فرع عليه أيضاً ، وليس فرعاً على الفعل ، اذ ليس فيه ما في الفعل من الزمن المعين .

وذهب بمض البصريين أن في الوصف ما في الفعل من الزمن ، على كل حال . فهو فرع عليه . فالفعل قد نزع من المصدر والوصف قد نزع من الفعل ، وعليه ابن جني .

أقول قد عرّف البصريون ( الفرع ) المشتق بالنسبة الى ( الأصل ) المشتق منه فقالوا : ( الفرع ما كان فيه ما في الأصل وزيادة ) . فاذا سلمنا صحة هذا التعريف فلا بد من تصديق ما بني عليه . لكن هذا التعريف تعريف اسمي قصد به تحديد مفهوم اعتباري ، وليس هو تعريفاً حقيقياً بالضرورة . قال الأستاذ الشيخ حسين والي عضواً للمجمع القاهري في الجزء الثاني من مجلة المجمع ( رجحوا ما رأى أهل البصرة . . بحجة أن شأن الفرع أن يكون فيه ما في الأصل وزيادة ، وهي أقوى ما عندهم من الحجج ، مع أنه لا يقوم برهان يؤيدها . . ) وقال ( وأما من ناحية العمل فالفعل أصل بالاتفاق ) .



وقد جاء في حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك أن من الأئمة من ناقش قول البصريين في تضمن الفرع الزيادة على الأصل فقالوا : لا برهان يقتضي ذلك ( ٢٥٠ / ٤ ) .

على أننا إذا اعتدنا ( الأصل ) هو ما سبق تصويره وقيامه في الذهن ، فقد عرفناه تعريفاً أليق بالواقع اللغوي وأكثر موافقة له . وإذا كان المدرك الحس أسبق إلى الذهن من المدرك المعنوي ، وأجناس الأعيان أسبق من أجناس المعاني ومنها المصادر ، فالمصدر الدال على العموم والجنس والمطلق لا يتصور قبل تصور ما يتناوله من الفعل والمشتقات تناولاً واحداً . وما صح أنه الأسبق هو الأصل .

وقد أشار الكوفيون إلى نحو من هذا فقالوا إن المصدر لا يتصور معناه ما لم يكن فعل فاعل . والفعل وضع له : فعل يفعل ، فينبغي أن يكون الفعل الذي يعرف به المصدر أصلاً للمصدر .

وبحث الدكتور مصطفى جواد عضو المجمع العلمي العراقي المسألة في كتابه ( دراسات في فلسفة اللغة والنحو والصرف ) . وقد أخذ بمذهب الكوفيين . واستدل على صحة المذهب بثلاثة عشر دليلاً ، ثم قال : ( هذه ثلاثة عشر دليلاً تنتقض دعوى سيبويه أن الفعل صادر عن المصدر ، وهي أدلة نحن اهتدينا إليها ، ولم يقف عليها الكوفيون وغيرهم ) .

أقول قد أصاب الدكتور جواد في الأخذ بطريقة الكوفيين والجري على منهاجهم ، لكن جل ما جاء به من الأدلة ، على سداده واستقامته ، اصطلاحياً اعتبارياً . وأظهر هذه الأدلة أن الفعل تجسيد والمصدر تجريد ، كما أوضحناه . والمجرد أسبق إلى الذهن من المجرد . وانني لاستسرف ، على كل حال ، أن يكون الدكتور جواد قد تفرد بما ساق من الأدلة فأتى بما لم تفتح العين على مثله ونزع إلى ما لم يسبق إلى شيء منه . فقد ذهب في أول أدلته مثلاً إلى أنك تكتب ثم تسمي فعلك الكتابة ( وقال الكوفيون إن المصدر لا يتصور معناه ما لم يكن فعل فاعل . وقال في أحدها إن اشتقاق الوصف من الفعل دون المصدر فكيف يكون هذا هو الأصل . والذي قاله جماعة من البصريين : ( الوصف من الفعل ، والفعل من المصدر ) .



واعتمد السكاكي صاحب المفتاح المصدر فرعاً على الفعل كما قال الكوفيون . واعتل لذلك بأن المصدر يتبع الفعل في اعلاله وتصحيحه . ودليل السكاكي هذا في اعتداد الفعل أصلاً في الاعلال ، اعتباري أيضاً .

هذا وقد أشار العلماء الى أن اللغات السامية قد اعتمدت الفعل أصلاً للاشتقاق . قال الدكتور اسرائيل ولفنسون في كتابه (تاريخ اللغات السامية / ١٤) : ( وقد رأى بعض علماء اللغة العربية أن المصدر الاسمي هو الأصل الذي يشتق منه أصل كل الكلمات والصيغ . لكن هذا الرأي خطأ في رأينا . لأنه يجعل الاشتقاق مخالفاً لأصله في جميع أخواتها السامية ) . وأردف : ( وقد تسرب هذا الرأي الى هؤلاء العلماء من الفرس الذين بحثوا في اللغة العربية بمقليتهم الآرية . والأصل في الاشتقاق عند الآريين أن يكون من مصدر اسمي ) . ولم يرتض الألفاني هذا الرأي فقال : ( ثم ذكر هذا المستشرق اليهودي أن هذه نظريته الخاصة ، إذ لم يشر اليها أحد من علماء الافرنج . ومع رغبته في أن يعم بنظريته هذه ، اللغة آرية ولفته العبرية ، يجدر بالتأمل الوقوف وعدم القطع ، ما لم يقم عليه . هان الساطع ، فما أكثر الظواهر التي خالفت فيها العربية أخواتها الساميات ) .

والجواب عن ذلك أنه لا بد للغات عامة أن تتغاير . لكن الأصل فيما يُعزى منها الى فصيلة واحدة ، أن يقع التغاير فيها على الأشكال والفروع كالأصوات والمفردات دون القواعد والأصول كالبنية اللغوية وأصول الاشتقاق . فالذي ذكره أن العربية خالفت بعض أخواتها في أداة التعريف وعلامة الجمع ، كما أورده الدكتور عبد الواحد وافي في كتابه فقه اللغة . والأستاذ محمد عطية الأبراشي في كتابه الآداب السامية . ولكنها لم تخالفها في البنية اللغوية وطريقة الاشتقاق كاعتمادها على الحروف الصامتة دون الصوتية ، وكون عدد الحروف الأصلية في الكلم ثلاثة ، وأن الأصل في بنيتها أو الجذر واحد لا يتعدد كما يتعدد في اللغات الآرية .

فاذا اطمأن هذا واستقر ، صح أن مغايرة العربية لأخواتها إنما هي في الأشكال والفروع لا في القواعد الأولى والأصول . واعتماد اللغات السامية في اشتقاقها على الفعل ، من هذه القواعد والأصول .

## ٥ - ما يعترض رد المادة اللغوية الى أصل واحد أو يحول دون الاهتداء اليه

لا شك أن الباب في الاشتقاق أن ترد مفردات المادة اللغوية الى أصل . هذا ما يكشف عن سر اللغة وخصوصها . ولكن قد يحول دون ذلك حائل يندو به الأصل منيع الدرك عزيز المنال . وهذا ابن فارس فقد عمد ، حين حقق مذهبه في الاشتقاق في معجمه الفذ ( مقاييس اللغة ) ، الى رد المادة الى أصل حيناً وإلى أصليين أو أكثر ، هذا اذا اتفق له الاهتداء الى أصل . وليس هذا عجباً فقد يتعدد الأصل أو يتعذر فيكون في التماسه والتلطف له تكلف وعسر ، وقد يفضل الرائد في طلبه فيطمع في غير مطمع . وأفصح ابن جنى عن هذا في الخصائص ( ١/ ٥٢٥ ) اذ كشف أن الاشتقاق لا ينقاد في كل مادة ، صغيراً كان أم كبيراً . قال أبو الفتح : ( واعلم أنا لا ندعي أن هذا مستمر في جميع اللغة ، كما لا ندعي للاشتقاق الأصغر - أي الصغير وهو ما نحن فيه - أنه في جميع اللغة ) .

فقد عرض ابن فارس لـ ( رطل ) فلم يكشف عما يكون أصله فقال ( الرء والطاء واللام كالذي قبله - أي ليس بشيء . إلا أنهم يقولون للشيء يكال به : رطل . ويقولون غلام رطل : شاب ، ورطل شعره كسره وثناه ) . وتكلف ابن جنى في الخصائص لهذا فقال ( ١/ ٥١٣ ط - ١٩١٣ ) : ( ومثل الأول قولهم غلام رطل وجارية رطل للينها . وهو من قولهم رطل شعره اذا أطاله فاسترخى . ومنه عندي الرطل الذي يوزن به . وذلك أن الغرض من الأوزان أن تميل أبداً الى أن يعادلها الموزون بها ، ولهذا قيل مثاقيل فهي من الثقل . فالشيء اذا ثقل استرسل وارجحن فكان ضد الطائش الخفيف ) : وارجحن الشيء مال وثقل .

★ ★ ★

وقد جاء عن العرب قولهم ( كذب عليك الأمر ) اذا وجب عليك فعله فأغرقت به . قال ابن السكيت في ( اصلاح المنطق / ٣٢٢ ) : ( وتقول للرجل اذا أمرته بالشيء وأغرخته به كذب عليك كذا وكذا ، أي عليك به . وهي كلمة نادرة جاءت على غير القياس . قال عمر بن الخطاب ، رحمه الله ، يا أيها الناس كذب عليكم الحج ، أي عليكم بالحج ) . قال ابن السكيت هذا ولم يشأ أن يحمل معنى

( كذب ) في المثل ، على معنى ( الكذب ) بتأويل . كذلك فعل الجوهري في الصحاح حين قال : ( وكذب قد يكون بمعنى وجب ) ثم حكى ما جاء به ابن السكيت .

وفعل الامام التبريزي في تهذيبه ما فعل الجوهري ، كما جاء في المزهري ( ٢٢٦ / ١ ) .

وذهب صاحب المفردات مذهباً آخر فحاول أن يجعل ( كذب ) في المثل مجازاً من ( كذب ) بمعناه المعروف فقال ( كذب لبن الناقة اذا ظن أنه يدوم مدة فلم يدم ) أي ذهب عليك أو كاد يفوتك فبادر . ومن هذا كذب عليك اذا وجب فانه ( كقولهم قد فات الحج أي كاد يفوت ) فبادر . فتكلف في تأويله .

وقد أطلب الزمخشري في الفائق وأطال في تخريجه ، كما يقول ابن الأثير في النهاية . فذهب الى أنه من قول العرب ( كذبت نفسه ) اذا منته الأمانى وخيلت اليه من الآمال ما لا يكاد يكون ، وذلك مما يرغب الرجل في الأمور . . ثم جعل تقدير المثل جملتين ( كذب الحج ) و ( عليك الحج ) فحذف ما حذف وأصبح المثل ( كذب الحج ) . وفي هذا من التكلف ما هو بآد جلي . وحكى الشيخ طاهر الجزائري في حاشية خطبة الكافي ( ٢٣ ) تأويلاً آخر لم يبرأ من تمسر ، فاستقر بهذا تعذر تأويل المثل وفك مشكله على وجه يتجلي به الشك فيخلص الى ما يشبه اليقين .

من تحقيق الدكتور محمد باقر محمد باقر

وقد يذهب الأمر الى ما وراء ذلك فيدل اللفظ على معنى لا سبيل الى الكشف عن أصل اشتقاقه والاهتداء اليه بقاعدة أو استنباط . قال ابن جني في الخصائص ( ٢٥٧ / ١ ط - ١٩١٣ ) ( واحتج أبو بكر عليه - أي على أبي اسحاق - بأنه يؤمن أن هذه الألفاظ المنقولة الينا قد كانت لها أسباب لم نشاهدها ، ولم ندر قاعدتها . ومثل له بقولهم : رفع عقيرته اذا رفع صوته . قال أبو بكر : فلو ذهبنا نشئت لقولهم - عقر - من معنى الصوت لبعد الأمر جداً . وانما هو أن رجلاً قطعت إحدى رجله فرفعها ووضعها موضع الأخرى ، ثم نادى وصرخ بأعلى صوته . فقال الناس : رفع عقيرته ، أي رجله المعقورة . وقال أبو بكر : فقال أبو اسحاق فلست أدفع هذا ) . وقال الجوهري في الصحاح ( . . فقليل بمد لكل رافع صوته قد رفع عقيرته ) . وقال الزمخشري في أساسه : ( ورفع عقيرته : صوت ) .

\* \* \*

وقد يكون قد اعتري اللفظ في استحكام بنيته صنوف من التقلب والابدال بعدت به عن هيكله . . . أو يكون قد نسب الى لهجة من اللهجات العربية ( أو التي اعتدت عربية ) غير لغة قريش التي سادت ما أسموه باللهجات الشمالية فكانت اللسان المبين الذي نزل به القرآن .

قال أبو بكر بن دريد في ( الاشتقاق / ٥٣٣ ) حول أسماء قبائل ذي الكلاع : ( وقد عرفت أن هذه الأسماء الحميرية لا نقف لها على اشتقاق ، لأنها لغة قد بعدت وقدم المهد بمن كان يعرفها ) . وقال ابن جني في الخصائص ( ٣٩٥ / ١ ط - ١٩١٣ ) : ( وبمذلسنا نشك في بعد لغة حمير ونحوها عن لغة بني نزار . فقد يمكن أن يقع شيء من تلك اللغة في لغتهم فيساء الظن فيه بمن سمع منه . وانما هو منقول من تلك اللغة . ودخلت يوماً على أبي علي رحمه الله . قال ما تقول فيما جاء عنهم من حوريت . وخضنا معاً فلم نحل بطائل منه ، فقال هو من لغة اليمن ومخالف للغة بني نزار ، فلا ينكر أن يجيء مخالفاً لأمثلتهم ) وحوريت اسم موضع . ولم نحل . بطائل أي لم نظفر .

وقد عنى الأئمة بلغة حمير لغات اليمن جميعاً : وعاش الحميريون أقرب المصور الى الاسلام فكانوا أعرف شعوب الجنوب لديهم . ومن الثابت الذي لا مرية فيه ، والعلماء منه على يقين جازم ، أن القرابة بين لغات اليمن القديمة ولغات الحبشة السامية قوية لتشعب هذه من تلك . أما قرابة ما بين كل من هاتين واللغة العربية أي الحجازية ، فعلى شيء من البعد .

ونعني بلغات اليمن الجنوبية لهجة المعينيين والسبئيين والحضرميين والحميريين . وهي لهجات جاهلية تكلم بها أهلها قبل الاسلام ، واندثر بعضها قبل ظهوره ، وبقيت منها بقية لا تزال آثارها حتى اليوم ، كما فصله الدكتور جواد في كتابه ( تاريخ العرب - ١٣ / ٣ ) .

وقد ينمى اللفظ الى النبطية ، وكان النبط عرباً ، وذهب الى هذا حديثاً المستشرق الألماني ( نولدكه ) في كتابه ( اللغات السامية ) . وكانت لغتهم أدنى الى عربية الحجاز من اللهجات العربية الجنوبية .

وقد يكون اللفظ منسوباً الى لغة من اللغات السامية كالسريانية أو العبرية . ويصح القول بذلك اذا كان اللفظ غريباً في مادته العربية ، متمكناً في اللغة



الأخرى • أو كان اشتقاقه في هذه أظهروا بين منه في العربية ، أو ورد نص تاريخي ثابت بانتماؤه إليها ، أو كان في زنة عربية نادرة وهو في السامية المعنية شائع متعالم معروف •

ولا ريب أن القطع بانتماء اللفظ في الأصل إلى لغة سامية غير العربية عسير إذ ليس بين لغات الفصيحة الواحدة لغات بنات وأخرى أمهات • فقد يصدق القول بأنه من ( السامي المشترك ) أي مما جاء على صور متقاربة لفظاً ومعنى في لغات سامية متعددة ، ومنها العربية •

وقد يكون اللفظ معزواً إلى لغة أعجمية غير سامية كالفارسية أو اليونانية أو سواهما • ومن ثم كان لا بد من الحكم على انتماء اللفظ قبل التماس اشتقاقه ورده إلى أرومته •

د (الابريق) من ذلك مثلاً موضع اشكال. قال الشيخ طاهر الجزائري في كتابه (التقريب/ ٢٦) : ( وانظر إلى لفظ الابريق مثلاً فإنه ان كان اسماً للسيف البراق يكون له اشتقاق لأنه يكون عربياً محضاً ، واشتقاقه من البريق ، والهمزة فيه زائدة ، ووزنه افعليل • وان كان اسماً للأناء المعروف لا يكون له اشتقاق لأنه يكون معرباً ، والهمزة فيه أصلية ، ووزنه فعيليل ) •

ونحو من ذلك ( الحب ) بضم الحاء وتشديد الباء فهو عربي وفارسي • وهو فارسي الأصل إذا كان للخابية أي الوعاء الذي يجعل فيه الماء ، فقد جاء في المغرب للجواليقي (١٢٠) أن ( الحب ) فارسي معرب • وقال أبو حاتم : أصله الخنب ، فقلبوا الخاء حاء وحذفوا النون ، فقالوا : حب • قال الشيخ طاهر الجزائري ( (التقريب/ ٨٥) : ( فأبدلت فيه الخاء حاء والنون باء ، وأدغمت فيما بعدها ) . وجاء في المعجم الذهبي : ( خنبه : جرة كبيرة لوضع الغلال ) • وهو معجم فارسي •

## ٦ - الحكم في أصل اللفظ العربي هو أم دخيل

حاول الأئمة أن يتعرفوا عجمة الأصل بضوابط لفظية فذكروا من ذلك خروج الكلمة عن أوزان العربية ، واجتماع حرفين لا يجتمعان في كلمة عربية كالطاء والجيم ، والجيم والصاد ، والصاد والطاء ، والسين والذال ، والسين والزاي ••



ومما اتخذوه ضابطاً للأعجمي أن يكون اللفظ رباعياً أو خماسياً ولا يتفق فيه شيء من حروف الذلاقة وهي الباء والراء والفاء واللام والميم والنون . . . وهي أخف الحروف . وعلى ما فصلوه في هذا الباب وبسطوا القول فيه فقد اختلفوا فيما نسبوه الى العجمة أو عزوه الى لغة بعينها فأصابوا وجه الرأي حيناً وأبصروه ، وأخطأهم التوفيق والتبس عليهم في البحث وجه الصواب ، حيناً آخر . ذلك لقصور مقاييسهم التي اتخذوها عياراً من جهة وتمسر الحكم في تنقل الألفاظ بين اللغات ، وخفاء أعلامه في دورانها بين لغات من فصيلة واحدة من جهة أخرى . فقد كان لا بد من تمكنهم من اللغات التي عزوا اليها ، وإطلاعهم على أصولها اللغوية وتتبع هجراتها التاريخية واشتباك الصلات بين شعوبها وتمازج ثقافاتهم ، وأثر ذلك كله في ثراء لغاتهم وتناميها .

قال الأستاذ عبد المجيد عابدين في كتابه ( بين الحبشة والعرب / ٩٨ ) :  
( فقد أورد السيوطي في الاتقان باباً ذكر فيه ما ورد في القرآن من الألفاظ بغير لغة العرب . ذكر منها قرابة ستة وعشرين لفظاً أرجعها الى اللغة الحبشية ولكن أكثرها لم يثبت اشتقاقه منها ) .

ولا يخفى أنه كان بين السامية الحبشية والعربية الجنوبية وشائج شائكة ، ولا ننس أن السكان الساميين في الحبشة إنما كانوا من عرب الجنوب . وأول لغة تكلم بها هؤلاء اللغة الجعزية لغة قبائل الأجايز . وهم أقدم من سكن الحبشة من أهل اليمن . ثم غلب على هذه ، اللغة الأمهرية . وقد سميت بلادهم بالحبشة . و ( حبشت ) اسم قبيلة من قبائل عرب الجنوب وافت البلاد وسكنت أجزاءها الشمالية .

وهذه أمثلة على طريقة الحكم على عجمة اللفظ : فقد ذهب الجواليقي في المعرب ( ٣٠ ) الى أن ( الأبييل ) ومعناه الراهب ، فارسي معرب . لكنه لم يذكر أصله أو يستدل على عجمته بدليل . وحكاة عنه الخفاجي في الشفاء ولم يزد على ما قاله الجواليقي . ويتجه لي أن اللفظ عربي . فابن دريد ذكره في الجوهري ولم يشر الى أنه دخيل ( ٣٢٤ / ١ ) ، وكذلك فعل صاحب المقاييس والجوهري في صحاحه . أما الزمخشري فقد ذكر أصله حين قال : ( وقد أبل أبالة فهو أبييل ، كما تقول فقه فقاة فهو فقيه ، وكذلك فعل صاحب النهاية .

وأكد الأستاذ عبد الوهاب عزام في مقدمة كتاب المغرب أن ( الأيبل ) ليس فارسياً بل سرياني ، ومعناه في الأصل : الحزين ، ويقال للراهب . قلت قد رأيت أن الأيبل عربي وقد اتضح اشتقاقه ، وليس كل لفظ عربي عرف في السريانية ، دخيلاً في العربية .

فالأيبل إذا من الألفاظ السامية المشتركة فهو عربي سرياني ، وليس فارسياً . فقد أتى النيسابوري بالأيبل في كتابه ( السامي / ٤٤ ) على أنه عربي وترجمه إلى الفارسية بلفظ لا يمت إليه . على أن ثمة ( الأيبل ) على ( فيعل ) وهو بمعناه ، وأراه أعجيباً . اذ ليس في كلام العرب ( فيعل ) كما قال سيبويه في الكتاب ( ٢ / ٣٢٥ ) الا معتلاً . وهو اذالم يكن على ( فيعل ) فهو على ( أفعل ) . ولا يأتي هذا الا جمعاً ( ٢ / ٣١٦ ) .

فاستبان بهذا أن ( الأيبل ) عربي ، وأن ( الأيبل ) هو المغرب ، وقد يكون قد عرب من السريانية .

ومثال آخر مشهور هو ( الزور ) وله في العربية معنيان :

الأول هو القوة ، وهو معناه بالفارسية أيضاً . وقد جاء بضم الزاي وفتحها . والثاني هو الكذب وما يعبد من دون الله تعالى كالصنم .

فالزور بمعناه الثاني عربي محض ، وليس الزور في الفارسية بهذا المعنى . أما الزور بمعناه الأول فقد قيل انه مغرب من الفارسية ، وهو فيها بهذا المعنى ، لكنه جاء بضمة مشوبة بفتحة فألت بالتمريب إلى ضمة خالصة . وقد أوجز صاحب التقریب القول في هذه المسألة فقال : ( الزور بالضم ان كان بمعنى الكذب كان هربياً محضاً ، وان كان بمعنى القوة كان مغرباً من زور بضمة مشوبة بفتحة . والابدال هنا لا مندوحة عنه ) والابدال المقصود ابدال حركة الزاي .

## ٧ - اشتقاق العربي من المغرب

ومما يتصل بالاشتقاق عامة ، الاشتقاق من المغرب . فقد قضوا ألا يشتق لعربي من أعجمي كما لا يشتق لأعجمي من عربي . فقد جاء في المزهري ( ١ / ١٦٨ )

ط - ( المكتبة الأزهرية ) : ( سنل بعض العلماء عما عربته العرب من اللغات واستعملته في كلامها ، هل يعطى حكم كلامها فيشتق ويشترك منه ؟ ) • وقد أجاب بما نصه ( •• فقول السائل يشترك جوابه المنع •• ومحال أن يشترك المعجمي من العربي أو العربي منه • لأن اللغات لا تشتق الواحدة منها من الأخرى ، مواضعة كانت في الأصل أو الهام • وانما يشترك في اللغة الواحدة بعضها من بعض • لأن الاشتقاق نتاج وتوليد • ومحال أن تنتج النوق الا حوراناً وتلد المرأة الا انساناً ) • فمنع أن يكون اشتقاق بين عربي وعجمي ، لكنه أردف مستدركاً فقال : ( وقول السائل ويشترك منه ، فقد لمعري يجرى على هذا الضرب ، المجرى مجرى العربي ، كثير من الأحكام الجارية على العربي من تصرف فيه ، واشتقاق منه ) • فأوضح أن مما عربته العرب ما أخضع لأحكام العربية فتصرف فيه واشتق منه • وهذا موضع أوجبه الاستعمال واقتضاه عرف اللغات • ولا بدع اذا تجاوزت لفتان من فصيلتين أن تقبس كل من الأخرى فتسنيغ ما نقل اليها وتؤلفه فتخضعه لأصولها وتدخله في بنيتها فيغيث في نسجها • ويحتفظ كل من اللغتين بقواعد فصيلته الأصلية • والا فهل يعقل أن يستملح لفظ أجنبي ويقتنص فيدخل في مفردات لغة فيسلك في بنيتها ، ثم يجمد فلا يصقله الاستعمال ويجريه المجرى الذي يقتضيه اشتقاقاً وتصريفاً •

وقد ذهب ابن جني في الخصائص هذا المذهب فقال ( ٣٦٢ / ١ ط - ١٩١٣ ) : ( ويؤكد هذا عندك أن ما أعرب من أجناس الأعجمية ، قد أجرته العرب مجرى أصول كلامها • الا تراهم يصرفون في العلم نحو أجر و ابريسم وفرند و فيروزج ، وجميع ما تدخله لام التعريف ، وذلك أنه لما دخلته اللام في نحو الديباج والفرند •• أشبه أصول كلام العرب ، أعني النكرات ، فجرى في الصرف ومنه مجراها • قال أبو علي : ويؤكد ذلك أن العرب اشتقت من الأعجمي النكرة ، كما اشتق من أصول كلامها • قال رؤبة :

هل ينجيني حلف سغتيت أو فضة أو ذهب كبريت

قال فسغتيت من السخت ، كزحليل من الزحل •• فاشتق من ( السخت ) وهو معرب ، ( سغتيت ) كما اشتق من ( الزحل ) وهو عربي ( زحليل ) •

وقد جرى الحواليقي في المغرب على هذا المنهاج ويمم سمته فقال ان المغربات  
أهجمية باعتبار الأصل ، عربية باعتبار الحال . وقد أخذ بهذا ابن الجوزي .

ويتبين بالاستقراء أن من المغرب ما قل تصرف العرب فيه ، ومنه ما كثر  
واتسع . من ذلك ( الورد ) لما يشم . فهو اسم فارسي مغرب . وقد اشتقوا منه  
( ورد ، وتورد ، وورد ) . و ( الدينار ) فقد جاء في المغرب أنه فارسي مغرب .  
وصححه الأستاذ عبد الوهاب عزام في مقدمة الكتاب فجعله رومي الأصل . وهو  
على حق . وذكر صاحب التصريب ( وقد ذهب بعض المستشرقين الى أن كلاً من  
الدرهم والدينار مغرب من اليونانية ) والرومية تعني اليونانية . وقد قالوا منه  
( ثوب مدنر ، ودنر فلان اذا كثرت دنائره ) . و ( الديوان ) فارسي مغرب ،  
وقالوا منه ( دونه ) اذا جملة في الكتاب وأثبتته وصنفه . و ( الأربون ) كالمربون  
وزناً ومعنى ، وهما مغربان . وقد قالوا ( أربنه ) اذا أعطاه العربون . وكذلك  
( عربنه و عربنت في الشيء وأعربت فيه ) اذا أسلفت .

واذا ضاق التصرف في ( الورد والدينار والديوان والأربون والمربون ) فقد  
اتسع في ( لجام ) فهو مغرب أصله فارسي . وقد عومل معاملة العربي فجمع  
على ( لجم ) ككتب ، وصغر على ( لجم ) ككتيب . واشتق منه فعل فقيل ( ألجمه )  
ومصدر فقيل ( اللجام ) .

وجاء في المزهري ( ١٦٩ / ١ ) : ( وتكاد هذه الكلمة ، أعني لجاماً ، لتمكنها في  
الاستعمال وتصرفها فيه تقضي بأنها موضوعة عربية لا معربة ولا منقولة ، لولا  
ما قضوا به من أنها معربة ) . أقول بل جمع على ( ألجمه ) و قيل ( ملجم )  
لموضع اللجام ، كما قيل تلجمت الحائض اذا شدت اللجام في وسطها .

على أنني أكاد أجزم أن ( اللجام ) عربي لا دخيل ، اذ كيف يمكن أن يذهب  
الظن الى استمارة العربي اسم هذه الأداة من الفرس ، وهي من ألزم أدواتهم فيما  
هانوا من حياة البداوة . واذا عدت الى اتساع المغرب في تصرفهم به قوي في  
نفسك ، واستقر في حسابنا ، أنه أصيل ، فهو المتبادر من الأمر والغالب في الظن .  
واذا كان الأئمة قد قالوا بمجمته لثبوت الشبه بينه وبين مرادفه الفارسي ، فليس  
كل لفظ عربي اتفق له في الفارسية أسواها ، شبيه ( في لفظه ومعناه ) ، هو  
فخيلاً في العربية . وما أحكم قول الأستاذ عبد الوهاب عزام حول ذلك في مقدمة



كتاب ( المعرب ) حين قال : ( قرب لفظ فارسي يظن أصلا للفظ عربي وهو في الحقيقة لفظ سامي تسرب الى الفارسية في العصور القديمة . وقد بمد بالباحثين عن الصواب ظنهم أن العربية لم تهبط اللغات الأخرى من ألفاظها الا في العصور الاسلامية ) . وذهب أحمد فارس الشدياق الى عربية ( اللجام ) فزده الى ( لجم الثوب ) اذا خاطه . أقول يقوي هذا في النفس أن ( اللجام ) وزان ( فعال ) ، وهو من أوزان أسماء الآلة ، كالنظام والرباط والوكاء والنقاب والقناع والصمام والقياد والشداد والازاروالقرام ، والوثاق والجماع ، كما جاء في شرح الحماسة للمرزوقي ( ١١١٥ ) .

وذهب محقق المعرب الى الشك في عجمة ( اللجام ) أيضا كدأبه في التعميق على المعربات ، ولا ننس أن شيوع اللفظ واتساع تصرفه قد أصبحا ذريعة للارتياح في عجمته والحكم بنفيها ، في أظهر الوجهين وأسلمهما من القدرح ، كما أخذ به الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه ( القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ) ، على حين استدلوا بغربة اللفظ وضيق تصرفه على عجمته ، في أمثل القولين وأوجههما وأدناهما من الصواب .

وفي الألفاظ الفارسية لأدي شر أن ( اللجام ) تعريب ( لكام ) بكاف فارسية ، وأنه كذلك بالآرامية والحبشية . وقال : ( وعندي أن اللفظة سامية الأصل وانما الفارسية أخذتها من الآرامية ) . ويميز هذا ما ذهبنا اليه وانتحيناه . ويؤسس عليه أن ( اللجام ) مشترك سامي في العربية والآرامية والحبشية .

وقد اتسع التصرف في ( الجزاف ) مثلثة الجم ، من قولك ( هذا بيع جزاف ) . وقد أجمع الأئمة أنه معرب ( كزاف ) الفارسي . وقد قالوا منه جزاف ، وحامل جزوف اذا تجاوزت حد ولادتها ، واجتزفه اشتراه جزافا ، وتجزف فيه تنفذ وتصرف ، والجزف أخذ الشيء جزافا . . .

قلت ما أحسب ( الجزاف ) الا عربيا أيضا . فانظر الى ما جاء في الألفاظ الفارسية لأدشير : ( الجزاف والجزافة الحدس والتخمين في البيع والشراء ، تعريب كزاف ، بكاف فارسية . وأصل معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير . وقال فيه العرب : جزف وجازف وتجزف واجتزف الى غير ذلك . ومنه الآرامي . . . ) . وليس مجيء اللفظ في العربية والآرامية دليلا على ساميته وأنه عربي أصيل .



مفاهيم عربية وملاحم نضالية  
في  
تراث اللغوي والأدبي والحضاري

القسم الأول  
مفاهيم عربية

(٢)	(١)
ثلاثة مفاهيم أصيلة	ثلاثة مفاهيم قديمة
أ - مفهوم الأمة	أ - مفهوم المروبة
ب - مفهوم الشعب	ب - مفهوم القومية
ج - مفهوم الجمهور	ج - مفهوم الوحدة

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

القسم الثاني

ملاحم عربية نضالية

- ١ - ملاحم عربية في العصر الجاهلي .
- ٢ - ملاحم عربية في العصر الاسلامي .
- ٣ - ملاحم عربية في العصر العباسي .
- ٤ - ملاحم عربية في العصر المملوكي والعثماني .
- ٥ - أثر الشعر الديني في دعم الفكرة العربية .
- ٦ - شأن العلم والعلماء في دعم الفكرة العربية .

# مفاهيم عربية وملاحم نضالية في تراثنا اللغوي والأدبي والحضاري

د. عمر موسى باشا

لم تكن فكرة الوحدة العربية التي انطلقت في هذا العصر حديثة عهد في ظهورها ووجودها ، ولو أننا تصفحنا التاريخ العربي منذ أقدم عصوره لراينا بشائر فجرها الوليد قد افصحت من أفقها البعيد (١) .  
وهذا يؤكد بالطبع أن للوحدة العربية والفكرة القومية ملامح عربية أصيلة ومفاهيم نضالية ، في تراثنا الحضاري . وقد توضحت بوادر هذه الملامح في لغتنا وأدبنا ، وتبين ذلك بكل وضوح من خلال الأحداث الكبرى التي مرت بها الأمة العربية عبر عصورها المديدة .

## القسم الأول

### مفاهيم عربية

- ١ -

### ثلاثة مفاهيم قديمة

أبرز ملاحظة توضح لي أن معظم الذين تصدوا لبحث هذه الظاهرة من المحدثين قد اقتصروا على التحدث عنها من خلال بواكير النهضة وطلائع العصر الحديث ، ولا بد لأي باحث يتصدى لتوضيح مفاهيم المروبة والقومية والوحدة من أن يعود إلى هذه الأصول التراثية ليستأنس بالدلالات اللغوية والاصطلاحية بأدب الرأي .

## مفهوم العروبة

اشتق مصدر ( العروبة ) و ( المروبية ) من الأصل اللغوي ( عَرَبَ يَمْرُبُ عَرَبًا وَعُرُوبًا ) ، عن ثعلب ، و ( عُرُوبَة ) و ( عُرُوبِيَّة ) و ( عَرَابَة ) كَفَصَحَ .

وعن الجوهري (٢) : « العرب جيل من الناس والنسبة اليهم (عربي) بين (العروبة) ، وهم أهل الأمصار » .

وعن غيره (٣) : « عربي بين ( المروبية ) و ( العروبة ) يضمهما من المصادر التي لا أفعال لها » .

وعند الجوهري (٤) : « عرب لسانه - بالضم - ( عُرُوبَة ) ، أي صار عربياً »

والمعروف في معاجم اللغة أيضاً أن ( العَرَب ) و ( العَرَب ) جيل من الناس معروف خلاف العجم ، و ( الأعراب ) منهم سكان البادية خاصة ، والنسبة اليه ( أعرابي ) اذ لا واحد له ، و ( الأعرابي ) البدوي ، ويجمع لفظ الأعراب على ( أعراب ) .

وذكر أصحاب المعجمات أيضاً أن ( العرب ) اسم جنس ، وله واحد مميز بياض النسبة أي عربي . و ( العرب العاربة ) هم الخلفاء منهم ، و ( عرب متعربة ومستعربة ) أي هم دخلاء ليسوا بخلفاء . قال جندل بن المنثري الطهوي (٥) :

جمد الثرى مستعرب التراب

أي بعيد من أرض الأحاجم .  
وضَّح أبو الخطاب بن دحية أقسام العرب وجمعهم في قسمين كبيرين ، فقال (٦) :  
« العرب أقسام :

الأول : ( عاربة وهرباء ) وهم الخلفاء ، وهم تسع قبائل من ولد إرم بن سام بن نوح ، وهي عاد ، وثمود ، وأميين ، وعبيل ، وطسم وجديس ، وعمليق ، وجهم ، ووبار ، ومنهم تعلم اسماعيل العربية .

والقسم الثاني : ( المتعربة ) ، وهم بنو اسماعيل ولد معد بن عدنان بن أدد ،

أما الأزهري فقد قال (٧) : « رجل (عربي) إذا كان نسبه في العرب ثابتاً ، وإن لم يكن فصيحاً ، وجمعه ( العرب ) ، أي يحذف الياء ، ورجل ( مُعَرَّب ) إذا كان فصيحاً ، وإن كان عجمي النسب ، ورجل ( أعرابي ) بالالف إذا كان بدوياً ، صاحب نجمة وانتواء وارتياح للكلا وتتبع لمساقط الفيث ، وسواء كان من العرب أو من مواليتهم ... »

والأعرابي إذا قيل له : ( يا عربي ) فرح بذلك وهش له ،

والعربي إذا قيل له : ( يا أعرابي ) غضب له .

فمن نزل البادية ، أو جاور البادين ، وظلّ من بظلمتهم ، وانتوى بانتوائهم فهم أعراب .  
ومن نزل بلاد الريف ، واستوطن المدن والقرى العربية وغيرها مما ينتمي الى العرب ، فهم  
عرب ، وان لم يكونوا فصحاء »

يتضح مما تقدم أن اللغة في مفهوم العروبة جوهرها الأصل ، يقول الجوهري (٨) :  
« والمربية هي هذه اللغة ، ويعرب بن قحطان أول من تكلم بالعربية ، وهو أبو اليمن كلهم »  
كما أشار الزمخشري الى لغة الأعراب وما فيها من لوثة بقوله (٩) :  
« وفيه لوثة أعرابية قال :

وإني على ما في من عنجهيتي ولوثة أعرابيتي لأديب  
وتعرب فلان بعد الهجرة ، وقال الكُميت :  
لا ينقض الأمر إلا ديث يُبرمه ولا تعرب إلا حوله العرب

أي لا تمزق وتمتنع عزّة الأعراب في باديتها الا عنده » .  
وفي الصحاح أيضاً (١٠) : « تعرب أي تشبه بالعرب ، وتعرب بعد هجرته ، أي صار  
أعرابياً » .

وفي اللسان : « عربّه : أي علّسه العربية » ، وفيه أيضاً : « تعرب واستعرب ، أي  
المصحح ، قال الشاعر (١١) :

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياسي نحوهم هذا الذي ابتدخوا

هذا فيما يتعلق بالعرب والعروبة والمربية ، ولا بد لنا من التحدث عن ( العروبة )  
بفتح العين ، لا ضمه كما رأينا ، فالمعروف عن يوم الجمعة أنه « كان يقال له في الجاهلية  
يوم العروبة » (١٢) ، كما ورد هذا اللفظ مجرداً من الألف واللام ، فقالوا ( عروبة )

وفي الصحاح إشارة هامة الى قدم هذا اللفظ وأسألته في قول الجوهري (١٣) :  
« ويوم العروبة : الجمعة ، وهو من أسمائهم القديمة » .

أما ابن منظور الافريقي فقد أورد بهذا استشاده بقول الجوهري هذين البيتين :  
« قال :

أؤمل أن أعيش وأن يومي ب ( أول ) أو ب ( اهون ) أو ( جنبار )  
أو التالي ( دبار ) فإن أفتته فـ ( مؤنس ) أو ( عروبة ) أو ( شيار )

أراد ( فبمؤنس ) ، وترك صرفه على اللغة العادية القديمة ، وان شئت جعلته على  
لغة من رأى ترك صرف ما ينصرف .

كما أورد ابن منظور ما ورد في حديث الجمعة (١٤) قال : « كانت تسمى ( عَرُوبَة ) وهو اسم قديم لها ، وكأنه ليس بمربي ، يقال : ( يوم عَرُوبَة ) و ( يوم المروبة ) والأصح ألا يدخلها الألف واللام .

قال السهيلي في الروض الأنف : كمب بن لؤي جد سيدنا رسول الله ﷺ أول من جمع يوم المروبة ، ولم تسم العروبة الا منذ جاء الاسلام ، وهو أول من سمّاها الجمعة ، فكانت قريش تجتمع اليه في هذا اليوم فيخطبهم ويذكرهم بمبعث النبي ، ويعلمهم أنهم من ولده ، ويأمرهم باتباعه والايان به . وينشد في هذا أبياتا منها :

يا ليتني شاهدت دعوتَه اذا قريش تبغى الخلق خذلانا

قال ابن الأثير : و ( عروباء ) اسم السماء السابعة »

أبرز ما يلاحظ مما قدمته أن اللغويين أجمعوا على قدم لفظ المروبة فالجوهري قال : « وهو من أسمائهم القديمة » وابن منظور قال : « هو اسم قديم لها ، وكأنه ليس بمربي » ، وهذا القول على جانب كبير من الأهمية إذ يوضح لنا بعض مظاهر التطور في اللغة العربية وأصالتها وقدمها . ولكن لا بد لنا من الإشارة الى أن ابن منظور لم يعز هذين البيتين اللذين استشهد بهما الى صاحبهما النابغة الذبياني ، كما ساوره الشك في عروبة هذا اللفظ العربي الأصيل القديم ، ذلك أنه من ألفاظ العرب العاربة من بني قحطان وجرحم الأولى « وهو أنهم كانوا يسمون الأحد ( أول ) لأنه أول أعداد الأيام ، ويسمون الاثنين ( أهون ) أخذاً من الهون والهويني ، و ( أوهد ) أيضاً أخذاً من الوهدة . وهي المكان المنخفض من الأرض لانخفاضه عن اليوم الأول في العدد ، ويسمون الثلاثاء ( جُبَاراً ) بضم الجيم لأنه جُبِرَ به العدد ، ويسمون الأربعاء ( دُبَاراً ) بضم الدال المهملة لأنه دُبِرَ ما جُبِرَ به العدد ، بمعنى أنه جاء دُبْرَه ، ويسمون الخميس ( مُونَساً ) لأنه يؤنس به لبركته . قال النحاس : ولم يزل ذلك في الاسلام ، وكان النبي ﷺ يتبرك به ولا يسافر الا فيه ، وقال : ( اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم الخميس ) . ويسمون الجمعة ( المَرُوبَة ) بفتح العين مع الألف واللام ، وفي لغة شاذة ( عروبة ) بغير ألف ولام مع عدم الصرف ، ومعناه اليوم البيّن أخذاً من قولهم : ( أعرب فلان ) اذا أبان والمراد أنه بيّن المظنة والشرف ولا يزال مظهرًا عند أهل كل ملّة ، وجاء الاسلام فزاده تعظيماً » (١٥) .

والملاحظ أن الشعراء كانوا يفضلون استخدام هذه التسمية ، نذكر منهم أبا تمام الذي يقول في قصيدة له (١٦) :

حطمت بها يومَ ( العَرُوبَة ) عزّه وكان مقيماً بين نسر وفرقد

ونذكر الشاعر صاحب شرف الدين عبدالمزيز الأنصاري في وصف معركة عين جالوت قوله :

ووقفت في يومِ ( العَرُوبَة ) موقفاً أوسعت فيه الفتك بالفتك



هذه أسماء أيام الأسبوع عند جرهم الأولى ، والمرب الماربة من بني قحطان ، أما  
الأسماء المستعملة عندنا فهي ما نطقت به العرب المستعربة أو المتعربة من ولد اسماعيل  
وقد بقيت مستعملة حتى الآن .

كما نلاحظ أن اللغويين حاولوا الفصل بين المعنيين في اللفظ المشترك الواحد ، ولا  
أرى في هذا الفصل ما يسوغه ، فالمعنيان يمكن أن نعيدهما إلى معنى مشترك واحد ، ونص  
الخبر في حديث الجمعة يؤكد ما نذهب إليه ، معنى ومبنى ، فالمروبة يوم الجمعة يوم يلتئم  
فيه شمل المروبة ويجتمع القوم فيه لبحث ما يستجد عندهم من أحداث وأخبار داخل القبيلة  
وخارجها ، أو هو اليوم المرب والمعظم والمشرّف ، انه يوم العرب والمروبة والمربية .

### مفهوم القومية

لا شك أن لفظ ( القومية ) اسم مصدر صناعي ، أي اسم معنى صيغ من ( القوم )  
بإضافة ياء النسبة وتاء النقل ( من الوصفية إلى الاسمية ) للتعبير عن الحال أو الهيئة  
الحاصلة بالمصدر . فالقومية الحالة المنسوبة إلى القوم .

والقوم كما هو المرجح هم الجماعة من الرجال والنساء جميعاً ، وقوم كل رجل  
شيعته وعشيرته (١٨) والقوم يذكر ويؤنث لأن أسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها إذا  
كانت للأدميين تذكر وتؤنث مثل : ربهط ونفر وقوم . ويجمع على ( أقوام )  
وجمع الجمع ( أقوام ) و ( أقاويم ) و ( أقائم ) .

نلاحظ من تدبر هذا اللفظ أهميته في الحياة الاجتماعية العربية منذ القدم ، فلا  
نستغرب أن رأيناه يتكرر ذكره في القرآن وحده ثمانياً وأربعين وثلاثمائة مرة كما  
أحصيناها تعريفاً وتذكيراً وإضافة .

قد يظن أول وهلة وجود فارق جوهري في مفهوم العصبية عند قوم العرب ، ومفهومها  
الحديث المعروف بالقومية العربية .

أن من يتدبر المعنى فيها يجد أن المدلول اللغوي الأصلي لا يباين المفهوم الاصطلاحي  
إلا في باب التطور اللغوي الطارئ على معاني الألفاظ .

يتضح مما تقدم أن القومية عُرِفَت عند العرب القدماء عصبية عربية ، وعند المحدثين  
فلسفة تهدف إلى توسيع مفهوم العصبية الجاهلية إلى عصبية يسيطر عليها العقل  
الواعي والفكر المتفتح تأثيلاً وتأصيلاً للإنسان العربي الذي يسمى للسیر في مضمار الحضارة  
الحديثة ممثلاً بقوميته العربية الجديدة ، وهذه العصبية القبلية العربية سر بقاء الأمة  
العربية وخلودها منذ أقدم العصور .

نستطيع أن نلاحظ بمض سمات هذه القومية العربية في هذه العصبية القبلية أو  
العصبية القومية عند شعراء العرب القدماء ، ولا سيما شعرهم في الفخر خاصة ، وما يستدعيه  
من ذكر الخصال الحسنة والمناقب الحميدة .

ولن نستغرب ان رأينا الشعراء يكررون لفظ القوم ، وأكثر ما كان يرد عندهم مضافاً ، وهم في ذلك يؤكدون ذاتيتهم وعصبيتهم القبلية الخاصة والعامة وتضحيتهم في سبيل الجماعة ، يقول المقنن الكندي :

يعاتبني في الدين ( قومي ) وانما  
وفيها يقول بعد ذلك :

ولا احمل العقد القديم عليهم  
ويقول ابن ميادة :

تفاقد ( قومي ) اذ يبيعون مهجتي  
ويقول أبو فراس :

اسلمنا ( قومنا ) الى نوب  
ونقف أخيراً عند هذا البيت للشاعر نفسه :

سيذكرني ( قومي ) اذا جدّ جدّهم  
وفي الديلة الظلماء يفتقد البدر

ومما لا شك فيه أن الشاعر البحري قد عبّر عن هذه الفكرة خير تعبير في قصيدته التي نظمها وهو في حديثه ، واقتصر فيها بقومه ، وهي مؤلفة من ستة وأربعين بيتاً ، استهلها بالنسيب في اثني عشر بيتاً ، فخلص بعدها الى القول ( ١٩ ) :

يا بنّة العامري كيف يرى قومي  
ان قومي قوم الشريف قديماً  
ذهبت طيماً بسابقة المجـ  
معشر أمسكت حلومهم الار  
نزلوا كاهل الحجاز فاضحى  
منزلاً قارعوا عليه العمالـ  
عبد شمس شمس العريب ( ٢٠ ) ابونا

وهكذا استمر الشاعر في قصيدته الفخرية واصفاً شمائل قومه ، بمدداً خصالهم في المجد والقوة والمنمة والكرم والاباء بين الناس جميعاً ، واختتم فخره بقوله ( ٢١ ) :

سائل الدهر مذ عرفناه : هل يع  
فهو من مجدنا يروح ويفندو  
نحن ابناء يعرب ( ٢٢ ) اعرب النا  
وكان الاله قال لنا : في الـ

عرفنا الا الفعال الحميدا  
في علا لا تبديد حتى يبيدا  
س لساننا وأنصر الناس عودا  
حرب كونوا حجارة او حديدا

ومما لاشك فيه أن هذه التصيدة البحثية تمجد الفكرة العربية القومية وفق العصبية العربية القبلية الخاصة ، كما نلاحظ أن بعض الشعراء الآخرين مجدوا الفكرة القومية وفق العصبية العربية القبلية العامة . .

والشواهد كثيرة شائعة في تراثنا الأدبي ، والملاحظة الهامة أن بعضهم كان من غير العرب ، ممن آمن بالعربية لغة تجمع شمل الأقاليم كلهم .

### مفهوم الوحدة

الأصل أن ( الواحد ) أول عدد الحساب لغة ، والواحد بُني على انقطاع النظر وعوز المثل ، والوحيد بُني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب من طريق بينونته عنهم . والعرب تقول نقلاً عن الفراء ( ٢٣ ) : « أنتم حي واحد وحي واحدون ، كما يقال شرذمة كثيرون » وأنشد للكميت :

فضم قواصي الأحياء منهم فقد رجعوا كحي واحدينا

وفي أساس البلاغة : « هو واحد وهم وحدان ، ولا تنس وحدة القبر ووحشته » ( ٢٤ )

كما حكى عن سيبويه : « الوحدة في معنى التوحد ، وتوحد برأيه تفرّد به » ( ٢٥ ) . يقال : « أحّد الله ووحدته وهو الأحّد الواحد » . وقد « وحّد يوحد » وحادة ووحدة ووحداً ( ٢٦ ) .

ذلك هو الأصل اللغوي في مفهوم الوحدة ، ولا يختلف هذا المعنى اللغوي كثيراً عن المفهوم الاصطلاحي الذي استعملناه اختلافاً جوهرياً ، وذلك إذا فسرنا هذا المعنى تفسيراً اجتماعياً تطورياً .

فقولنا ( الوحدة العربية ) إنما نعني به جمع شمل العرب جميعاً وتوحدهم عن سواهم من الأقاليم ، والعربية اللغوية لسانهم ، فلا تفرقهم العصبية والهواء والاصقاع والألوان .

تلك هي المفاهيم الثلاثة في تبيان الفاظ ( العروبة ) ، و ( القومية ) و ( الوحدة ) ، وإن إيماننا بها واستعمالها بشكل واع ، وفكرنيّر متفتح ، بمبدأ عن العصبية الجاهلية والتعصب الأعمى يمكن أن ينفي عنها ما ساورها من أحداث جعلتها بعيدة عن منطق المفكر العربي الحر .

### ثلاثة مفاهيم أصيلة

كنت أود الاختصار على ذكر المفاهيم الثلاثة القديمة ، لكن طبيعتها اللغوية والدلالية والاجتماعية والسياسية حثمت علي بحث مفاهيم عربية أصيلة كثر استعمالها أيضاً في بواكير النهضة والمصر الحديث ، وهي مفاهيم ( الأمة ) و ( الشعب ) و ( الجمهور ) .

ومن الواجب علي أن أوضحها من الوجهة اللغوية بعد أن اقتصر الباحثون المحدثون على التحدث عنها من خلال النظريات السياسية والاجتماعية مهملين أصالتها في تراثنا اللغوي والحضاري .

### مفهوم الأمة

تمددت آراء اللغويين وأقوال العلماء في مفهوم الأمة بشكل عام ، وقد كثر ورودها في القرآن بمعانيها المتعددة ، واستعملت بصيغة الأفراد احدى وخمسين مرة ، وبصيغة الجمع ثلاث عشرة مرة فقط .

أصل المعنى هو الجماعة ، وأمة الرجل قومه ، ذكر الأزهري أن « أصل هذا الباب كله من القصد » (٢٧) .

وقال الأخفش : « هو في اللفظ واحد ، وفي المعنى جمع ، وكل جنس من الحيوان أمة » وفي الحديث : لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها .

وقال الأزهري : « والأمة القرن من الناس » يقال : قد مضت أمم أي قرون »

وقال بعد ذلك : « والأمة فيما فسروا يقع على الكفار والمؤمنين » ، وأمة الرجل : قومه ، وأمة الله خلقه دون استثناء .

كما فسره الفيروزآبادي بمعنى الجماعة ، فقال (٢٨) : « جماعة أرسل اليهم رسول ، والجيل من كل حي ، والجنس كالأم فيهما ، ومن هو على الحق مخالف لسائر الأديان » . والمعنى الثاني : هو الطريقة والشرعية ، يقال : فلان لا أمة له ، أي لا دين له ولا نحلة .

قال الله تعالى (٢٩) : « كان الناس أمة واحدة » فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين « أي كانوا على دين واحد على الايمان ،

وقال أيضاً: (٣٠) « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مهتدون » ، وهي مثل السنة والملة ، كما روى سَلَمَةُ بن عاصم عن الفراء .

وقرىء : « على إمة » وهي الطريقة من قولنا : أمت ، وما أحسن إمته .  
وقال تعالى (٣١) « كنتم خير أمة أخرجت للناس » . شرحها الأخفش (٣٢) بقوله : يريد أهل أمة ، أي خير أهل أمة .  
وأنشد النابغة (٣٣) :

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة      وهل ياثمن ذو أمة وهو طائع  
والأمة معناها هذا الدين والاستقامة .

والمعنى الثالث : أن الأمة بمعنى العين والدر .  
قال تعالى: (٣٤) « ولئن أخرجنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة » أي إلى أوقات معدودة .  
والمعنى الرابع أن الأمة بمعنى المعلم ، والامام ، والرجل الجامع للخير ، والذي لا نظير له . قال تعالى (٣٥) : « ان ابراهيم كان أمةً قانتاً لله حنيفاً » أي اماماً قدوة جامعاً لخصال الخير .

يتضح مما تقدم معنا أن للأمة معاني مختلفة في القرآن وغيره ، والأصل في هذه المعاني كلها القصد ، ومعنى الجماعة هو أبرز معانيها ، وهو الأصل فيها ، ولا يصح في عصرنا الحديث أن تقتصر على المعنى الشائع ، وإنما يجب علينا أن نتدبر المعاني كلها وفق النص الملائم والدلالة الموافقة .

### مفهوم الشعب

الشعب : هو القبيلة العظيمة ، وقيل : الحي العظيم ، يتشعب من القبيلة ، وقيل هو القبيلة نفسها ، والجمع ( شعوب ) . والشعب : أبو القبائل الذي ينسبون إليه ، أي يجمعهم ويضمهم (٣٦) .

وفي حديث عائشة رضي الله عنها ، وقد وصفت أباها : « يرأب شعبها » أي يجمع متفرق أمر الأمة وكلمتها (٣٧) .

أما الماوردي وغيره فقد عد في طبقات أنساب العرب ست طبقات (٣٨) :

الطبقة الأولى : الشعب ، بفتح الشين ، وهو النسب الأبعد الذي تنسب إليه القبائل كعدنان ، ويجمع على شعوب ، وسمي شعباً لأن القبائل تتشعب منه .

الطبقة الثانية : القبيلة ، وهي ما انقسم فيه الشعب كربيعة ومضر ، وتجمع على قبائل ، وسميت قبيلة لتقابل الأنساب فيها ، وربما سميت القبائل جماجم .



الطبقة الثالثة : العِمارة بكسر الميم ، وهي ما انقسم فيه أنساب القبيلة كقريش وكنانة ، وتجمع على عمائر وعمارات .

الطبقة الرابعة : البطن ، وهي ما انقسم فيه أنساب العِمارة كبني عبدمناف وبني مخزوم ، وتجمع على بطون وأبطن :

الطبقة الخامسة : الفخذ ، وهي ما انقسم فيه أنساب البطن كبني هاشم وبني أمية ، ويجمع على أفخاذ .

الطبقة السادسة : الفصيلة ، وهي ما انقسم فيه أنساب الفخذ كبني العباس ، وبني أبي طالب ، وتجمع على فصائل .

وروى ابن منظور عن أبي أسامة (٤٠) قوله : « هذه الطبقات على ترتيب خلق الانسان ، فالشعب : أعظمها مشتق من شَعب الرأس ، ثم القبييلة من قبيلة الرأس لاجتماعها ، ثم العِمارة : وهي الصدر ، ثم البطن ، ثم الفخذ ، ثم الفصيلة وهي الساق »

يتضح مما تقدم معنا في ترتيب الطبقات أن الشعب يمثل قمة الهرم في ترتيب أنساب العرب وتدرج القبيلة فيه من الكثرة الى القلة (٤١) .

لم يرد في القرآن الكريم غير الجمع من هذا اللفظ في آية واحدة فقط (٤٢) «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم » .

شرح ابن عباس ذلك بقوله : « الشعوب : الجماع ، والقبائل : البطون ، بطون العرب ، والشعب ما تشعب من قبائل العرب والعجم ، وكل جيل شعب » .  
قال ذو الرمة :

لا أحسب الدهر يبلي جيدة أبداً ولا تقسّم شعبا واحداً شعباً

شرح ابن منظور (٤٣) ( الجماع ) : « بالضم والتشديد مجتمع أصل كل شيء ، أراد به منشأ النسب وأصل المولد ، وقيل أراد به الفرق المختلفة من الناس »

وعن ابن الأعرابي : « الجماع أخلاط من الناس . وقيل هم الضروب المتفرقون من الناس » .

وضح ابن منظور معنى ( الشعوبية ) (٤٤) ، فقال : « وقد غلبت ( الشعوب ) بلفظ الجمع على جيل العجم ، حتى قيل لمحتقر أمرا العرب ( شعوبي ) » وأضافوا الى الجمع لغلبيته على الجيل الواحد كقولهم ( أنصاري ) . والشعوب فرقة لا تفضل العرب على العجم . والشعوبي الذي يصفر شأن العرب ، ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم . »

أما الزمخشري فيقول (٤٥) « والعرب شعوب ، وفلان شعوبي » ، من الشعوبية . تلك هي قصة الشعب العربي ، بدأت بدءاً عربياً أصيلاً ، وتطورت جماً : وانتقلت من

التخصص الى الشمول ، وتضمنت معنى لم يكن في الأصل ، وانما هي سنة التطور في سائر اللغات ، ونحن مع التطور والتجديد ضمن الحفاظ على الأصالة والتراث .

### مفهوم الجمهور

كثر استعمال لفظ ( الجمهور ) ، و ( الجمهورية ) ، و ( الجماهيرية ) في العصر الحديث منذ بدء عصر النهضة ، كمصطلحات ذات مدلول اجتماعي وسياسي . ولا بد لنا من عودة الى تراثنا اللغوي لنعرف الدلالة الأصلية لهذا اللفظ وتطوره السياسي .

فالمعروف لغة أن لفظ الجمهور اسم جمع ، أي لا واحد له من لفظه ، كما هو الحال في قوم وشعب ورهط ، ويجوز معاملته كالمفرد أو كالجمع .

وتجمع جمهور على جماهير ، وجمهور كل شيء معظمه ، وأصل معناه اللغوي أن الجمهور هو الرمل الكثير المتراكم الواسع ، قال الأصمعي : « هي الرملة المشرفة على ما حولها المجتمعة » . والجمهور والجمهورية من الرمل ما تمتد وانقاد ، والجمهور حرّة لبنى سعد بن بكر . قال ذو الرمة (٤٦) :

خيلني عوجا من صدور الرواحل  
بجمهور حزوي وابكيا في المنازل  
والفعل منها ( جهر ) ، وجمهور الأشياء جمعها ، قال ذو الرمة (٤٧) :

أبى عزى قومي أن تخافى ظعائني صباحا واضعاف العديد المجهر

فمن هذا المصدر اللغوي الاصيل استعمل لفظ الجمهور والجمهورية والجماهيرية ، فلا بد لنا اذا من العودة الى هذه الأصول .

ان المقصود بالقول : ( جمهور الناس ) أي جلّهم ومعظمهم ، كما يقال في كتب اللغة : ( هذا قول الجمهور ) و ( شهد ذلك الجماهير ) وهي تعابير مأثورة في مصادرنا التراثية . وهكذا نلاحظ استعمال الجمع اضافة الى المفرد وارد كثيرا ، فقد نلص على أن جماهير القوم أشراهم وسراتهم ، والمؤكد أنه لم يرد اللفظ المفرد الا شفع بالجمع مباشرة .

وفي حديث ابن الزبير : قال لماوية : « إنّا لا ندع مروان يرمي جماهير قريش بمشاقصه » أي جماعاتها ، واحدا جمهور ، واستطرد ابن منظور فقال : (٤٨) و « جمهرت القوم اذا جمعتهم » ، ولا شك في أن هذا اللفظ قد استعمل اذا جمعاً في الأصل كما استعمل مفرداً منسوباً يقابل اللفظ المرادف لهذا المعنى أو غير منسوب .

كما تؤكد المصادر اللغوية أن لفظ ( الجماهيرية ) اذا استعمل جمعاً على هذا الشكل ، يراد به اسم موضع حصن قرب جيلة من سواحل بلاد الشام ، وهي المعروفة عند المؤرخين باسم الطراز الأخضر .

واستعمل لفظ ( الجماهير ) جمعاً أيضاً ، وهو اسم موضع ورد في بيت مفرد منسوب لامرئ القيس (٤٩) :

وقد أقـود بأقـراب الى حـرّض الى ( جماهير ) وحب الجوف صهـالا

تتضح مما تقدم معنا أصالة لفظ ( الجماهير ) ، فقد استعمل جميعاً منذ القدم ، وقد اُلتُح من اختار هذا اللفظ المجموع منسوباً كما هو الحال في لفظ الانصار والشعوب .

يضاف الى ما تقدم ذكره أن معنى اللفظ يوحي بالأصالة والقوة والوحدة والتعاون والاجتماع ، وكأنما قد جمع هذا اللفظ مفاهيم المروبة والوحدة والقومية مجتمعة .

## القسم الثاني

### ملاحج نضالية عربية

#### ملاحج عربية في العصر الجاهلي

نمود للجاهلية القديمة الأولى ، والجاهلية القريبة الثانية ، فنشاهد أن طليمة العرب المشتركة ، وحياتهم القبلية ، ولفتهم الواحدة تحتم هذه الوحدة التي وجدت بوجودهم أصلاً ، فلم تفرقهم الأحداث والأهواء والمصيبات القبلية ، وإنما كانت توحدهم وتجمع شملتهم ، لأنهم كانوا أباء يأنفون أن يتسلط عليهم أمير مستبد أو ملك جبار ، تلك هي جيلتهم التي فطروا عليها .

ولا شك أن قصة أبي قابوس النعمان بن المنذر خير دليل على ما نحن بصددده ، فلقد هادى ملك الفرس ، وأبى أن يزوج بناته من الأمراء من أبناء كسرى ، وفضل أن يحبس ، ويهان ، ويعذب ، ويقتل ، ويرمى به تحت أرجل الفيلة ، ولم يقبل ما عرض عليه .

والواضح أن القضية ليست ، كما يبدو لنا أول وهلة ، قضية زواج ومصاهرة ، وإنما هي قضية المبدأ ، وهو أن العرب تمسكوا بأصولهم وقوميتهم وعروبتهن منذ الجاهلية ، وموقف النعمان هذا موقف قومي أصيل سجله له التاريخ العربي .

والمعروف أيضاً أن النعمان قد أودع دروعه هانيء بن مسعود الشيباني من بني بكر ، وإن كسرى طلب إليه بعد مقتل النعمان أن يعطيه دروع النعمان ، ويسلم إليه أهله ، لكنه رفض ذلك ، وتهياً لمحاربة الفرس الذين أرادوا إخضاع العرب .

استنفر هانيء العرب جميعاً فاستجابوا له ، لأنها مدركة قومية عربية ، ووزع بينهم دروع النعمان ، وهكذا وحدتهم الأحداث فاجتمعت كلمتهم ، وأجمعوا على محاربة هذه العولة الكبرى ، يحذوهم في ذلك كله صوت القومية العربية الذي كان يتردد في أجواء رمال هذه الصحارى والكثبان . وقد روي أن أحد زعمائهم رفع عماد خيمته وقال انه لن يهرب حتى تهرب هذه القبة .

وهكذا اتحد العرب في ساعات الخطب ، وخطبة هانيء بن مسعود في هذه المناسبة أشهر من أن نذكرها ،

ان تاريخنا العربي يؤكد أن الأحداث والمصائب وحدث العرب دوماً ، ولذلك بقيت القومية العربية حصناً للامة العربية صانت لها تراثها ، وضمنت لها بقاءها عبر السنين لأن كثيراً من الأمم الأخرى قد بادت وانقرضت ، ولم تقم لحضارتها قائمة حين تصرف بها الأحداث والغير .

هناك ظواهر أصيلة أسهمت في إبراز فكرة الوحدة عند العرب .

ولقد كان للشعراء أكبر الأثر في بث الفكر القومي ونضجه في وقت مبكر جداً من تاريخنا ، ذلك لأن الشعر ديوان العرب ، وهو الناطق بما يتردد في صدورهم وعلى ألسنتهم . ولو أننا تصفحنا مثلاً معلقة عمرو بن كلثوم ، وهو أحد شعراء الجاهلية ، وعظمائهم ، وفرسانهم ، لرأينا أنه كان عزيز النفس مرهوب الجانب . ومعلقته التي نيفت على مائة بيت من أجمل الشعر الجاهلي .

استهلها بوصف الخمر . ومن خلال هذا الوصف نستنتج أن العربي يجد وشائج وحدته في أي بلد عربي آخر ، تقاربت البلدان أو تباعدت (٥٠) :

ألا هبي بصحنك فاصبحينا      ولا تبقي خمور الأندرينا  
وكأس قد شربت ببعلبك      وأخرى في دمشق وقاصرينا

أورد الشاعر في هذا الاستهلال الخمر من البلدان : أندرين ، وقاصرين ، وبعلبك ، ودمشق . ولم يقتصر إirاده على ما ذكر ، وإنما نجد في معلقته أسماء كثير من الأماكن . لن نطيل الوقوف في هذا الاستهلال الخمري ، وإنما نتجاوز به الى شاهد آخر من معلقته ، نقرأ من خلاله نفسية الشاعر المؤمن بمرويته وقوميته (٥١) :

وقد علم القبائل من معد	إذا قُبِّبَ بابطحها بنينا
بائنا المطعمون إذا قدرنا	واننا المهلكون إذا ابتليننا
واننا المانعون لما أردنا	واننا النازلون بحيث شينا
واننا التاركون إذا سخطنا	واننا الأخذون إذا رضينا
واننا العاصمون إذا أطعنا	واننا العازمون إذا عصينا
ونشرب ان وردنا الماء صفوا	ويشرب غيرنا كدراً وطينا
إذا ما الملك سام الناس خسفا	ابينا ان نقر الذل فينا
ملانا البر حتى ضاق عثا	وماء البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الفطام لنا صبي	تغر له الجبابر ساجدينا

أبرز ما لاحظناه الملامح القومية الأصيلة في هذه المملكة ، ففيها تصوير واقعي لما يتصف به العربي ، من جود ، وعزة ، وأباء ، وقوة ، وحرية ، ومنعة ، وتمرد على الظلم ، وثورة على الظلمانيين .

في هذه الأوصاف كلها الأسس التي وضعها الشاعر تأكيداً لفكرة القومية بين القبائل العربية ، لأنه ينطق بلسان كل قبيلة ، ويمر عن الفكر العربي في جاهليته . يضاف إلى ذلك أن الشاعر استعمل لفظة ( قوم ) في قوله :

متى ننقل إلى قوم رحانا      يكونوا في اللقاء لها طعينا

### ملامح عربية في العصر الإسلامي

جاء الإسلام ، وتوحدت كلمة العرب جميعاً ، وانتشرت لغتهم في كل بلد فتح على أيديهم ، وهكذا تتحقق الوحدة العربية في ظل الإسلام ، من المشرق إلى المغرب .

ولعل من أبرز مقومات الوحدة القومية هو الجهاد والتضحية في سبيل المثل العليا والرسالة التي جاء بها النبي العربي .

فالشاعرة الغنصام التي أمضت معظم عمرها تنذب بأسى أخاها صخرًا ، نراها تفرح موقفها عند استشهاد أبنائها جميعاً ، وتحمداً لله الذي شرفها باستشهادهم ، أمله منه أن يجمعها بهم في مستقر رحمته .

لقد كانت الفكرة الدينية والقومية عندها أسى من النزعة الشخصية الجاهلية ، فلم تجزع عليهم ، ولم تبكهم ، كما بكى أخاهما من قبل ، وهذا هو الباعث الأقوى في نضج الفكرة القومية وتطورها ، من قومية عصبية خاصة إلى قومية إنسانية عامة في ظل الإسلام ، والهدف واحد فيهما كليهما ، وهو فكرة الوحدة العربية .

ويبدو أن هذه الوحدة قد جدت سيرتها الأولى في العصر الأموي ، وانطلقت من المنطلقات التي كانت لها في العصر الجاهلي . وكان لهذا الاتجاه آثاره الواضحة في تتابع الأحداث في هذا العصر الذي لم يدم طويلاً لأن أعداء هذه الفكرة قد استطاعوا التغلب في نهاية المطاف . ولا سيما أن الفئات غير العربية أسهمت بشكل ملحوظ في تصديق السور الذي حاول الأمويون إقامته مغالاة وحفظاً لقوميتهم العربية .

### ملامح عربية في العصر العباسي

حكم العباسيون بعد الأمويين ، وفطنوا الوحدة البلاد الواقعة ما وراء النهر وغرب الأنبار ، فكانوا يولون وليّ عهد الخلافة أميراً على هذه البلاد ، ويخاطبونه بـ ( والي الغرب ) ، وأصبح ذلك تقليداً معروفاً عندهم (٥٢) .



وتشتد أوامر الوحدة العربية بمد ذلك على يد الطولونيين الذين عمروا أرض الكنانة ، وحفظوا لمصر كيائها بعد أن خلصوها من جور الولاة العباسيين ، وحاولوا أن يحاكموا ساداتهم من الخلفاء في سامراء ، لكن عهد الطولونيين لم يدم طويلا إذ عادت مصر الى حكم العباسيين ، ولم تلبث قليلا حتى شهدت حكم الاخشيديين ، وحاول هؤلاء بدورهم أن يحفظوا وحدة البلاد العربية بالذود عن حياضها وتحريرها من أطماع الغزاة القادمين من الشرق والغرب وهكذا بدأت هذه البلاد تتحرر فشملت الوحدة العربية في عصرهم البلاد من أقصى الشرق في العراق ، الى أقصى الشمال في بلاد الروم ، الى أقصى الجنوب في بلاد النوبة ، وقد هجر المتنبي عن ذلك خير تعبير في ممرض مدح كافور الاخشيدي قائلا (٥٣) :

يدبر الملك من مصر الى عدن الى العراق فارض الروم فالنوب  
إذا انتهت الرياح النكب من بلد فما تهب بها الا بترتيب

الملاحظ أن المتنبي بالغ في تعدد البلاد التي كانت فعلا تحت حكم كافور ، ولقد لفت نظرنا الى ذلك أبو البقاء المكي ، شارح ديوانه ، فقال (٥٤) : «يريد سمة ملكه وولايته ، وأنه يدبر هذه المملكة على تباعد ما بينها وبين مصر وعدن ، وهي مدينة باليمن على ثلاثة أشهر ، وبين عدن والعراق ثلاثة أشهر ، وبين مصر وأول بلاد الروم شهران ، وبين مصر وبين أرض النوبة ثلاثة أشهر ، فكان يدبر هذا على سمته ، ولم يملكه كافور ولا أمثاده ، وإنما ملك كافور مصر وأعمالها ، والذي ذكره أبو الطيب لم يملكه ، وما تأمر فيه سوى الملك الكامل ، أبي المال محمد بن أبي بكر بن أيوب ، فإنه ملك اليمن كله ، وملك مصر وأعمالها ، والشام وأعمالها ، وخطب له بالموصل ، وهو أول أعمال العراق وكان أمره فيها ويدبرها ، وملك آمد ، وهي أول أعمال الروم » .

### مغالبة الروم

أبرز ما لاحظناه في العصر العباسي أن فكرة القومية والوحدة مرت في مرحلتين اثنتين :

المرحلة الأولى في الحروب التي كانت بين العرب والروم

والمرحلة الثانية في الحروب التي كانت بين العرب والصليبيين .

ولا شك أن الشاعر المتنبي كان الثائر على كل من ليس بعربي . أحب سيف الدولة الحمداني لأنه عربي التجار ، وقد صور نفسه خير تصوير في القصيدة التي بعث بها اليه ، وهو في الكوفة ، فقال (٥٥) :

كلما رحبت بنا الروض قلنا : حلب قصدا وانت السبيل  
ليس إلّاك يا علي همام سيفه دون عرضه مسلول  
كيف لا يامن العراق ومصر وسراياك دونها والغول

لو تعرفت عن طريق الأعمى      ربط السدر خيالهم والنخيل  
 أنت طول الحياة للروم غائر      فمتى الوعد أن يكون القفل  
 وسوى الروم خلف ظهرك روم      فعلى أي جانبك تميل

أهم ما لاحظناه في هذه المدحة بعض حوافز القومية العربية التي تمثلت في أمرين :  
 أولهما فكرة الوحدة العربية بين الشام والعراق ومصر ، وثانيهما : حركة الصود العربي  
 أمام خطر الروم . والملاحظ أن الشاعر كان يخشى على الوحدة العربية من أعدائها الذين  
 كانوا يناصبونه العداء من الأمراء وغيرهم .

لن نستغرب أن رأينا الشاعر المتنبي يتحدث عن البلاد التي كانت تحكم من غير  
 العرب ، وقد اتضح لنا ذلك في قصيدته التي مدح بها علي بن إبراهيم التنوخي ، واستهلها  
 بقوله (٥٦) :

أحق عافٍ بدمعك الهمم      أحدث شيء عهداً بها القدم  
 وإنما الناس بالملوك وما      تغلج عرب ملوكها عجم  
 لا أدب عندهم ولا حسب      ولا عهد لهم ولا ضم  
 في كل أرض وطنتها أمم      ترعى بهبدر كأنهم غنم

لم يقتصر ذلك على الشاعر المتنبي ، وإنما لاحظناه عند شاعر آخر هو الطائي  
 أبو تمام في قصيدته التي مدح بها الخليفة المتوكل ، ومطلعها قوله (٥٧) :

وقت حواشي الدهر فهي تمرمر      وغدا الثرى في حليه يتكسر  
 وقد استرعى انتباهنا في وصفه الربيع قوله بعد ذلك :

أضحت تصوغ بطونها لظهورها      نوراً تكاد له القلوب تنور  
 من كل زهرة ترقق بالندى      فكانها عين عليه تحدر  
 تبدو ويعجبها الجميم كأنها      عذراء تبدو تارة وتغفر  
 حتى غلت وهداتها ونجدها      فثتين في خلع الربيع تبخر  
 مصفرة محمرة فكانها      عصب تيمن في الوضى وتمخر

أوردت الأبيات الخمسة السابقة توضيحاً للخامس منها ، فقوله : « مصفرة محمرة »  
 إشارة إلى رايات اليمن الصفراء ، ورايات مصر الحمراء ، كما جاء في شرح الخطيب التبريزي ،

فهذا الترصيع في الوصف في معرض ذكر الربيع انما يدلنا على رسوخ فكرة الوحدة العربية الكبرى في وجدان الانسان العربي منذ أقدم المصور سواء تحققت أم لم تتحقق .

هذه الرايات العمر والصفر ، رايات مضر العدنانية وقحطان اليمنية والبيت على جانب كبير من الشأن أيضاً لأنه يمزجنا بأمر هام من تراثنا العربي .  
كما أحب أبوتام وطنه الأكبر كل الحب ، فقال (٥٨) :

فما وجدت على الإحشاء أو قد من دمع على وطن لي في سوى وطني  
كما توضحت الوحدة العربية وبشائرها في الوطن العربي الأكبر ، في القصيدة التي مدح بها محمد بن حسان الضبي ، وقد استهلها بقوله :  
ما اليوم أول توديع ولا الثاني البين أكثر من شوقي وأحزاني  
وفيها يقول بعد ذلك :

خليفة الغضر من يريع على وطن في بلدة فظهور العيسر أوطاني  
بالشام أهلي ، وبغداد الهوى ، وأنا بالرقتين وبالفسطاط أخواني  
وما أظن النوى ترضى بما صنعت حتى تطوح بي أقصى خراسان  
خلفت بالافق الغربي لي سكنى قد كان عيشي به حلوا بحلوان

وطنه الذي يتحدث عنه وهو على ظهور العيسر ، يمتد في الجزيرة العربية وهلالها الخصيب وطرازها الأخضر ، أهله وقومه - كما في رواية ثانية بهذا البيت - في الشام ، وهواه في العراق ، وأخوانه في مصر ، وأما الشاعر نفسه فانه مقيم في الرقتين (٥٩) على الفرات :

### مجاهدة الصليبيين

أما المرحلة الثانية في العصر المباسي فتتمثل في مجاهدة الصليبيين بعد الروم وخاصة في بلاد الشام ، والمعروف أن الخلافة المباسية كانت ضعيفة لا تستطيع حماية البلاد التي كانت تدين لها بالولاء والطاعة ، ولذلك ظهرت دول قوية لصد هذا الخطر الجديد الذي يتهدد العالم الاسلامي والوحدة العربية ، وكان للزنكيين الأتراك وللأيوبيين الأكراد أكبر اثر في الدفاع عن بلاد الشام وغيرها .

أبرز ظاهرة لهذه المرحلة الجديدة في الوحدة العربية أنها اتخذت طابعا دينيا لأن مقارعة الصليبيين الغزاة الجدد كانت ذات مظهر ديني ، فلا نستغرب اذا رأينا فكرة الوحدة العربية تتجسد في هذا التيار الديني الذي كان هدفه الأول تحرير بيت المقدس والقضاء على الممالك الصليبية الخمس التي امتدت من شمال بلاد الشام حتى بيت المقدس ، واحتلت الطراز الأخضر .

لقد قرن الشعراء القدس بمكة ، وهذا الاقتران بمفهومه الديني يعد من أهم البواعث والحوافز على صون الوحدة العربية .

نذكر على سبيل المثال قول الشاعر ابن الساعاتي يمدح الناصر صلاح الدين يوسف عندما خرب بيت الأحزان ، أحد الحصون التي احتلها الفرنجة (٦٠) :

تهزأ معاطف القدس ابتهاجا وترضي عنك مكّة والعجونا (٦١)  
فلو أن الجهاد يطبق نطقا لنادتك : ادخلوها آميناً

واقترنت أيضاً مكة المكرمة والمدينة المنورة بالقدس الشريف ، من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ، ويود الشاعر ابن الساعاتي لو شهد عمر بن الخطاب هذا الفتح الأغر (٦٢) فقال :

وقد ساع فتح القدس في كل منطق وشاع الى أن أسمع الأسفل الصمّا  
حبا مكة العسنى وثنى بيثرب وأسمع ذياك الضريح وما ضما  
فليت فتي الخطاب شاهد فتحها فيشهد أن السيف من يوسف أصمى

يلاحظ أن الشعراء لم يكونوا ليكتفوا برسم هذه الصور المستمدة من الصراع الديني والكفاح القومي ، وإنما كانوا يعرضون الأبطال العرب على استعادة الثغور المحتلة منذ عشرات السنين وتطهير الطراز الأخضر العربي من الصليبيين والفرنجة .

توحدت بلاد الشام في عهد نور الدين زنكي ، وأسهم صلاح الدين بدوره في توحيد الحكم في مصر والشام . ولما تولى السلطان نور الدين اتفاق الأمراء على تملك ابنه الصالح اسماعيل ، وكان صغير السن لا يتجاوز سن الحلم ، ونشب الخلاف بين أمراء أبيه من ناحية والناصر صلاح الدين من ناحية أخرى . وقد تمت الغلبة لصلاح الدين ، وعاد الى حلب ، فأنشد الشاعر ابن سناء الملك يهنئ السلطان الجديد بهذا الحدث (٦٣) :

بدولة الترك عزت ملّة العرب وبابن أيوب ذلت بيعة الصلّاب  
وفي زمان ابن أيوب غدت حلب من أرض مصر وصارت مصر من حلب

لم يكن الأمر ليقتصر على الشام ومصر ، وإنما شملت الوحدة البلاد العربية كلها كما لاحظنا في شعر الملاحم والأحداث في هذا العصر ، وقد توضّح لنا ذلك في القصيدة التي نظمها العماد الكاتب ، وهو راكب مع الملك المعادل ليشاركه في الحرب ، وذلك حين توجه الى روان من أعمال حوران للدفاع عنها بعد أن شنت الغارة عليها ، فقال (٦٤) :

يا خبيّة الافرنج حين تجمعوا في حيرة ، واتوا الى حوران  
أصبحت للاسلام ركنا ثابتا والكفر منك مضعع الأركان

قل أين مثلك في الملوك مجاهد ؟      لله في سر ، وفي إعلان  
دانت لك الدنيا ، فقاصيهما اذا      حقه لنفاذ امرك دانسي  
فمن العراق الى الشام الى ذرا      مصر الى قوص الى اسوان  
لم تله عن باقي البلاد وانما      الهاك فرض الغزو عن همدان  
للمروم والافرنج منك مصائب      بالترك والاكسراد والعربان

والمعروف أن العرب استعملوا منذ القدم اصطلاح الطراز الأخضر يمتون به الساحل الممتد على شاطئ البحر الممتد من الشمال الى الجنوب ، وقد تكرر ذكره في المصادر التي تحدثت عن هذه الحروب .

وأكثر الشعراء من التحدث عن هذا الطراز ، وتغنوا بغضرتة التي تطل على الساحل وترقمه بجذبتها وخصبها ، فسموه نمتا بالأخضر ، نذكر من ذلك قول الشاعر النابلسي رشيد الدين أحمد بن بدر بعد معركة حطين في إحدى قصائده (٦٣) .

الله أكبر صوت تة شعرة له      شم الذوا وتكاد الأرض تنفطر  
يا مالك الأرض مهتدا فما أحد      سواك من قائم للمهد ينتظر  
ما أخضر هذا الطراز الساحلي ثرى      الا لتعلو به أعلامك الصفر

كما نوه حكيم الزمان عبد المنعم الجلياني بالطراز الأخضر في ملحمة القدسية المسماة بالتحفة الجوهريّة التي مدح بها الناصر صلاح الدين يوسف ، وقد وجهها الى مخيمه بظاهر عكا سنة ٥٨٧ هـ ، وورد فيها قوله (٦٤) :

أفاتيح بيت القدس سيفك مفتح      لقفيل الهدى مغلاق باب المائيم  
يشقون من اسبان اثباج زآخر      ومن رومسة الكبرى فجاج مخارم  
غسلت الطراز الأخضر الرام منهم      بصوت نجيع أحمر القطر ساحم  
سير لو ان الفتح ينزل انزلت      في شأنهم سور من القرآن

هكذا تجسدت فكرة الوحدة العربية عند الشاعر في وصف هذا الفتح الأغر من خلال هذه الملاحم والأحداث في محاربة الروم والفرنجية (٦٧) ولو أنزل الله في مثل هذه المناسبات سوراً من القرآن لكان هذا الفتح أحق ما ينزل في شأنه . ولقد اتحدت فيه جماهير المسلمين من العرب والأكراد والآتراك .

ان هذه الوحدة في العصر الأيوبي قد توصلت أركانها في عصر صلاح الدين لمصاولة الأحداث ، واتسع نطاقها وامتدت رقعتها في عهد أخيه الملك العادل ، فأصبحت ممتدة من أقصى بلاد مصر ، والشام ، واليمن والجزيرة الى همدان كلها (٦٨) .



لم يكن صلاح الدين محرر بيت المقدس ليتف في طموحه عند هذا المدى من وحدة الأمة العربية ، وإنما كان يطمح الى تجديد سيرة الفاتحين العرب المسلمين فيطبق الاتفاق برجاله ، ويعكم العالم كله ، وقد أسر بذلك لقاضيه بهاء الدين بن شداد عندما كان يودع أخاه العادل قرب عسقلان ، وهو عائد الى مصر ، فقال له : « في نفسي أنه متى يسر الله تعالى فتح بقية الساحل قسمت البلاد ، وأوصيت ، وودعت ، وركبت هذا البحر الى جزائره ، أقبهم فيها حتى لا ألقى على وجه الأرض من يكفر بالله أو أموت » .

ولم تكن فكرة الوحدة مقصورة على المشرق العربي ، وإنما كانت الوحدة الفكرية تشمل المغرب العربي كله سواء انضوت تحت حكم سلطان واحد أم لم تنضو .

يؤكد هذا القول ما يرويه المقرئزي عن الشاعر التونسي أحمد بن اسماعيل ، فلقد سخر من ملك فرنسا لويس التاسع بعد هزيمته المنكرة على ساحل قرطاجنة ، وأنشد (٦٩) :

يا فرنسيس هذه اخت مصر فتاهب لما اليه تصير  
لك فيها دار ابن لقمان قبيرا وطواشيك منكسر ونكير

ولا شك في أن استعمال الشاعر لفظة (اخت) إنما يعبر بشكل عفوي عن وجدان الانسان العربي في هذه المرحلة التي اشتجرت فيها الأحداث والملاحم ، وذلك لتصون الوحدة العربية المنشودة من عبث المباشين وطمع الطامعين من روم وفرنجة ، فكل دولة عربية اخت الأخرى ، ومن بواعث الوحدة العربية الكبرى جمع شتات الأخوات العربيات اللواتي مزقتهن الأرزاء .

وهكذا أكدت الأحداث أن الأخطار التي كانت تهدد بالأمة العربية تعد من أهم البواعث التي وحدث كلمة العرب والمسلمين ، وهذا الأمر نفسه قائم في العصر المملوكي والعثماني .

### ملاحع عربية في العصر المملوكي والعثماني

استطاع سلاطين المماليك برغم اختلافاتهم أن يجددوا عهد الفتوح ويقهروا الأعداء في معظم المعارك ، ولولاهم لغدت هذه البلاد كلها تحت رحمة المغيرين من الفرنجة الذين جددوا حملاتهم على البلاد العربية ، ورحمة التتار الذين أقبلوا من الشرق وقضوا على الخلافة العباسية وهدموا بغداد سنة ٦٥٦ هـ .

دخل التتار بلاد الشام بعد العراق ، واحتلوا ثغورها ، وبمشوا برساهم الى المظفر سيف الدين قطز ، فقتلهم وحاربهم حرباً صادقة كسروا فيها شر كسرة في المعركة المشهورة في عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ وقد كان معه الملك المنصور الثاني محمد ، صاحب حماة ، وكان يكر مع جنده صائناً : « وإسلاماه » ثلاث مرات ، ويدعو ربه قائلاً : « يا الله » انصر هبذك قطز على التتار (٧٠) .

خلد هذه المعركة الشاعر شرف الدين عبدالعزيز الأنصاري ، شيخ شيوخ حماة في أكثر من قصيدة ، مدح خلالها ملكه المنصور الثاني محمداً ، ومنها قوله (٧١) :

ووقفت في يوم العروبة (٧٢) موقفا	أوسعت فيه الفتك بالفتاك
قيدت أبطال التتار بصولة	تركتهم كالصيد في الإشراك
وأطرت منهم هام كل مدحج	لله كل موحد سفك
غادرتهم صرعى كان كماتهم	في المرج صرعى من سلاف ( حناك )
ثم ارتعلت الى دمشق موضعا	سبل الرشاد المحض للسلاك

ويقول في قصيدة ثانية بعد أن ولى التتار الأدبار ، وعاد المنصور محمد الى ملكه بعد هرب خسرو شاه ، عامل هولاكو على حماة ، مشيراً الى أثر هذه المعركة في بناء صرح الوحدة العربية (٧٣) :

دارت رحى الحرب الزبون عليهم	ففتت رؤوسهم حطام جريشها
وطويت عن مصر فسيح مراحل	ما بين بركتها وبين عريشها
حتى حفظت على العباد بلادها	من رومها الأقصى الى أحبوشها

وخلد هذا الحدث في قصيدة ثالثة ، يقول فيها (٧٤) :

محمد خير ماجد يقف	يرضى هداه محمد القرشي
صادم جيش التتار مقتحم	ما جشأت نفسه ولم تجش
فأساموا الشام بعدما طمعوا	في ملك أرض العجاز والعش

الملاحظ أن الشاعر في مدحه هذا الملك الأيوبي الذي اشترك في معركة عين جالوت وكان له الفضل في انتصار السلطان المملوكي المظفر قطز ، وهو الذي ذهب الى القاهرة واستدعاه لدرء هذا الخطر الداهم ، كان منطلقه عربياً حين حقق ما يرضي الرسول العربي القرشي ، فحفظ بهذا النصر البلاد العربية من هذا الخطر الذي ذهب ببغداد ، وكاد يذهب بأرض الحجاز والحبشة .

اتسع نطاق هذه الدولة العربية اتساعاً منقطع النظير في عهد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس ، وخيم الأمن على شتى بقاعها ، بعد أن هزم التتار ثانية على ضفاف

الفرات • وقد استطاع هذا السلطان الذي خلف سيف الدين قطز أن يسهم بدور فعال في دعم الوحدة العربية ، حتى عادت الشام ومصر والحجاز وغيرها من الأقاليم والشعوب كما كانت في أيام صلاح الدين •

ويروي لنا المقرئ أن كان يركب للعب الكرة في الأسبوع يومين بمصر ويوماً بدمشق ، وفي ذلك يقول سيف الدولة المهندي من أبيات يمدحه بها (٧٥) :

يوماً بمصر ، ويوماً بالحجاز وبالـ شام يوماً ويوماً في قرى حلب

كما روى المقرئ أن عدة جيشه كانت اثني عشر ألفاً « ثلثها بمصر ، وثلثها بدمشق ، وثلثها بحلب » (٧٦) •

كما يدلنا على اتساع الوحدة العربية في العصر المملوكي ما جاء في تقليد الخليفة العباسي المقيم في القاهرة للظاهر بيبرس : « وقد قلدك الديار المصرية ، والبلاد الشامية ، والديار بكرية ، والحجازية ، واليمينية ، والفرايتية ، وما يتجدد من الفتوحات غوراً ونجداً » (٧٧) •

لم تقف هذه الدولة العربية الكبرى عند هذا الحد الذي ورد في التقليد ، بل تجدد في عهد السلطان نفسه كثير من الفتوح فشملت هذه الوحدة بلاد برقة والنوبة • وهكذا يتحقق ما قاله المتنبي في كافور ، وإن لم يحكم كافور البلاد المذكورة كما ذكرنا من قبل :

يدبر الملك من مصر إلى عدن إلى العراق فأرض الروم فالنوب

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن سلاطين المماليك استطاعوا أن يطهروا الطراز الأخضر وبعض ثغوره من بقايا الصليبيين الذين كانوا في طرابلس الشام وقلعة المرقب الحصينة •

مدح الشهاب محمود السلطان المملوكي المنصور قلاوون سنة ٦٧٨ هـ حين افتتح طرابلس الشام وأمر بتخريب حصنها ، ومما قاله (٧٨) :

ولله في اعلام ملكك في الوري مراد وفي التأييد يوم الوغى سر  
الا هكذا يا وارث الملك فليكن جهاد العدا لا ما توالي به الدهر  
نهضت الى عليا طرابلس التي اقل عناها أن خندقها البحر

قال ابن تغري بردي واصفاً الفرحة الكبرى بهذا النصر الذي أعاد هذا الشرف لأول مرة منذ عشرات السنين إلى دولة الوحدة : « ولما فتحت طرابلس كتبت البشائر إلى الأفاق بهذا النصر العظيم ، ودقت البشائر والتهاني ، وزينت المدن ، وعملت القلاع في الشوارع ، وسر الناس بهذا النصر غاية السرور » (٧٩) •

كما افتتح السلطان المنصور قلاوون في العام نفسه قلعة المرقب الحصينة ، وقد صورها الشاعر الشهاب محمود خير تصوير في مدحه ، ونقتصر منها على ذكر بعض أبياتها (٨٠) .

الله أكبر هذا النصر والظفر	هذا هو الفتح لا ما تزعم السير
هذا الذي كانت الآمال ان طمحت	الى الكواكب ترجوه وتنتظر
فانهض وسر واملك الدنيا فقد نحت	شوقا منابرها وارتاحت السرر
كم رام قبلك هذا الحصن من ملك	فطال عنه وما في باعه قيصر
وكيف تمنحه الأيام مملكة	كانت لدولتك الغراء تدخر
اوردتها المرقب العالي وليس سوى	ماء المجرّة في أرجائها نهر
كانه وكان الجو يكنفه	وهم تمثله في طيها الفكر
واضرمت حوله نار لها لهب	من السيوف ومن نبل الوغى شر
ان لم يوف الورى بالشكر ما فتحت	يداك فانه والإملاك قد شكروا

ونسجل للشاعر أنه شهد آخر بقايا الفرنجة في بلاد الشام تولي أدبارها في البحر بعد أن افتتح السلطان الأشرف صلاح الدين خليل مدينة عكا الحصينة ، سنة ٦٩٠ هـ وهكذا تختتم هذه الملاحم الخالدة بين العرب المسلمين والفرنجة الصليبيين بعد أن مضى على بدئها قرنان من الزمن تقريباً ، وما جاء في مدحة الشهاب محمود للسلطان الأشرف قوله في مستهلها (٨١) :

الحمد لله زالت دولة الصليب	وعز بالترك دين المصطفى العربي
ما بعد عكا وقد هدت قواعدهما	في البحر للشرك عند البر من أرب
عقيلة ذهبت أيدي الخطوب بها	دهرا وشدت عليها كف مختضب
لم يبق من بعدها للكفر اذ خربت	في البر والبحر ما ينجي سوى الهرب

أبرز ما لاحظناه أن الشاعر الشهاب محمود قد استهل القصيدتين السابقتين بقوله في الأولى « الله أكبر » وقوله في الثانية « الحمد لله » . وفي كل من التكبير والحمد ما يصور لنا نفسية كل مسلم في هذه المرحلة التي شهدت بعد قرنين من الملاحم والأحداث خلاص البلاد كلها من خطارين جسيمين يتهددان وجودها ووحدتها ، ولا شك أن لهؤلاء الفضل في النصر والتحرير .

كما كان هؤلاء السلاطين يحترمون الفقهاء والعلماء العرب كل الاحترام ، فلا نستغرب ان رأينا أنهم أعطوهم الحرية المطلقة في تصريف أمور الدواوين ، وحرية القضاء ، وتولي سائر المرافق العامة •

وكان لهؤلاء الشيوخ من العلماء والفقهاء وغيرهم من العرب أكبر الأثر في هؤلاء السلاطين ، وهم الذين كانوا موضع ثقتهم واستشاراتهم ، ولم تكن هذه الفتوح الاستجابة من السلاطين لما كان العلماء يدعون اليه من حث وتحريض في سبيل التحرير والوحدة وجمع شمل العرب والمسلمين •

### أثر الشعر الديني النبوي والصوفي في دعم الفكرة العربية

أبرزنا أهمية الشعراء ، أصحاب الموثبات الجديدة في العصر المملوكي من خلال عرض شعر الملاحم والأحداث •

ويبقى علينا أن نبرز الآن آثار الشعر الديني النبوي والصوفي في دعم الفكرة العربية أما بالنسبة للشعر الديني فيندران نجد قصيدة نبوية لا يتنشى فيها أنشاعر بالعرب والعروبة لأن من مستلزمات المدائح النبوية مدح العرب ، وهذا الغرض يقتضي بالطبع وصف الصحاري والرمال والكتبان العربية اضافة الى التفتي بأيامهم وخصالهم ، والرسول سيد العرب ، ومن حقه على الشعراء أن يفيضوا في استقصاء هذا المدح من خلال المعاني التي تمجد العرب كل التمجيد •

نذكر مثلاً قصيدة الشاعر الكرسي التلمساني شمس الدين محمد بن عفيف الدين سليمان المعروف بـ الشاب الظريف في مدح الرسول الكريم ، وقد استهلها بقوله (٨٢) :

أرض الإحبة من سفح ومن كذب      ستاك منهمر الأنواء من كذب  
ولا عدت أهلك النائن من نفس الـ      صبها تحية عاني القلب مكتتب

ويستطرد الشاعر بعد هذا الاستهلال بالنسيب النبوي ، فيتحدث عن العرب ، وشأنه في ذلك شأنه في معظم مطالع قصائده في الغزل والنسيب ، فقد أعلن إيمانه بالعرب والعروبة في عصر كثر التحدث فيه عند الشعراء في غير هذا الغرض عن الترك وغيرهم ، ولا سيما أن الطبقة الحاكمة من غير العرب ، فلم يخف ذلك ، وإنما أعلنها صرخة عربية جريئة بقوله بعد ذلك (٨٣) :

قوم هم العرب المحمي جارهم      فلا رعى الله إلا أوجه العرب  
اعز عندي من سمعي ومن بصري      ومن فؤادي ومن أهلي ومن نسبي  
لهم علي حقوق مذ عرفتهم      كأنني بين أم منهم وأب  
ان كان أحسن ما في الشعر أكذبه      فحسن شعري فيهم غير ذي كذب



ويخلص أخيراً ليخاطب طيبة وأهلها بقوله :

يا ساكني طيبة الفيحاء هل زمن يدني المحب لذيل الحب والأرب  
أرض مع الله عين الشمس تحرسها فان تغب حرسها أعين الشهب

كذلك كان شأن الشعراء في التحدث عن العرب والعروبة في مدائحهم النبوية ، وما يسترعي الانتباه حقاً هو هذا التطويل وهذه الاستفاضة في مثل هذه المعاني .

أما الشعر الصوفي فكان أكثر التزاماً في هذا الجانب ، ولقد استرعت انتباهي هذه الظاهرة العربية خلال دراستي الشعر الصوفي بشكل عام ، ويكفي أن أقف عند أحد هؤلاء الشعراء ، وهو أبو الربيع عفيف الدين سليمان بن علي العابدي الكومي التلمساني ، والد الشاعر الشاب الظريف شمس الدين محمد السابق ذكره .

اتخذ من الغزل سبيلاً لذكر العرب في هذا العصر الذي كان الحكم فيه لسلطين المماليك ، والتزم ذلك في سائر الأوصاف التي عرضها ، وكان بذلك حقاً ثورة شعرية عربية في عصر ساد فيه حكام أعاجم ، ولا أظن شاعراً تحدث عن هذا الأمر ، والتزم فيه هذا الالتزام .

أحب الشاعر العرب كل الحب ، فهو لم يختار في نسيبه وغزله غير المرأة العربية ، ذكر ( ليلي المامرية ) واحداً وثلاثين مرة ، وذكر ( علوة ) سبع مرات ، وذكر ( سلمى وسليمة ) سبع مرات أيضاً ، وذكر ( نعماً ) أربع مرات ، وذكر كلا من ( سعاد ) ، و ( سعادى ) ، و ( أسماء ) ، و ( هند ) ثلاث مرات ، وأورد ذكر كل من ( أروى ) ، و ( عزة ) ، و ( رقية ) ، و ( لبنى ) ، و ( مي ) ، مرة واحدة .

هذه الظاهرة على جانب كبير من الشأن ، وهو أنه تغنى بالمرأة العربية في الوقت الذي كان فيه الشعراء يوغلون في وصف المرأة غير العربية .

لم يقتصر الأمر على ذكر المرأة ، وإنما وصف الشاعر لنا حياة العرب وارتحالهم وخيامهم ونيرانهم في هذا العصر الذي نسي فيه الشعراء وتناسوا العرب والعروبة . ولكن الشاعر العربي أعلنها ثورة عربية على الشعر والشعراء في عصره ، وتغنى بذكرهم ، وما أكثر ما وقف عند نجد والحجاز ، وما أكثر ما كرره من أسماء الأودية والكثبان في الجزيرة العربية .

لقد كان الشاعر ملتزماً ذلك ، ان صح أن نطلق لفظ الالتزام في هذا المضمار ، وسوف أقصر على بحث العروبة من خلال أربعة ألفاظ مشتقة من أصل واحد ، وهي ( العرب ) بفتح الراء ، و ( العرب ) بضم العين وتسكين الراء ، و ( العرب ) بضم العين والراء ، و ( العرب ) بالتصغير تحبباً واجلالاً للعرب .

والشواهد كثيرة يضيق بها هذا البحث ، وهي كثيرة في ديوان الشاعر ، وقد خصصتها بمقالة مستقلة ، ونكتفي بهذه الصورة العربية الأصيلة التي استهلها الشاعر الكومي التلمساني بقوله ( ٨٤ ) :

هذا المصلى وهذه الكتب      مثل هذا يهزنا الطرب  
فالحسنى قد شرعت مضاربك      وحسنه عنه زالت العجب  
أنسخ مطايساك دون ربهم      كيلا تطاك الرحال والنجب

واستطرد الشاعر بعد هذا التقديم حين ألقى عصا الترحال راجياً قِرى هؤلاء العرب  
الذين سرحبون به لأنه ضيف طارق حل ساحتهم (٨٥) .

وارج قراهم اذا نزلت بهم      فأنت ضيف لهم وهم عرب  
واسع على الرأس خاضعاً فعسى      يشفع فيك الغضوع والأدب  
واسجد لهم واقترّب فعاشقهم      يسجد شوقاً لهم ويقترب  
عندي لكم يا أهيل كاظمه      أسرار وجسد حديثها عجب  
أرى بكنم خاطري يطالبني      من أين هذا الإخاء والنسب

تلك هي قصة الشاعر التلمساني الشاعر الصوفي الذي عاش في المغرب والمشرق على  
المساواة ، فكان ثورة في عصر سلاطين المماليك حين تغنى بالعرب لفظاً ومعنى وصورة ، ولقد  
لاحظنا هذا الحب العظيم الذي خص به الشاعر العرب في كل زمان ومكان ، وما أجمل مطالبة  
خاطره وهو يسأله : « من أين هذا الإخاء والنسب ؟ » ، لكنه سبق أن أجاب « فأنت  
ضيف لهم وهم عرب » .

### شان العلم والعلماء في دعم الفكرة العربية

لم يقتصر أثر هؤلاء العلماء في هذه الیقظة العربية ، على حث السلاطين على الدفاع  
عن أمجاد الأمة العربية في هذا العصر ، ورد عادات الصليبيين والتتار كما رأينا ذلك من  
قبل ، وإنما تجاوز هذا الأثر إلى نهضة عربية فكرية في ضرب خاص من التأليف والتصنيف  
لدعم الدعوة العربية وإحياء أمجاد المروبة في هذا العصر .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جل العلماء الذين صنفوا دوائر المعارف العربية الكبرى  
كانوا في معظم الأحيان من أصول عربية منحدرة من قبائل عربية أصيلة ، أو كانوا من غير  
العرب ممن آمن بالعرب والمروبة ، وتمسك بقدسية الحرف العربي والكلمة العربية رمز  
الوحدة العربية .

إن ابن منظور صاحب ( لسان العرب ) عربي محض يمت بنسبه الأعلى إلى رويغ بن  
ثابت الأنصاري ، وهو الذي دافع في مستهل معجمه عن قدسية اللسان العربي ، وتحدث عن  
البواعث الجوهرية التي حثته على إنشاء هذا الكتاب الضخم ، فقال ( ٨٦ ) :

« فانني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية ... وذلك لما رأيته قد غلب ، في هذا الألوان من اختلاف الألسنة والألوان ، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام يعد لحناً مردوداً ، وصار النطق بالعربية من المعايير وتنافس الناس في تصانيف الترجمات في اللغة الأعجمية ، وتفاصحوها في غير اللغة العربية ، فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون ، وصنمته كما صنع نوح الفلك ، وقومه منه يسخرون ، وسميته ( لسان العرب ) » .

الملاحظ هنا من كلام ابن منظور أن المعركة الفكرية التي تخوضها الأمة العربية كانت معركة حضارية ، معركة الاستمرار والبقاء وحفظ التراث والذات ، فلقد شهد التنافس في تصانيف الترجمات باللغة الأعجمية ، وكان على المؤلف واجب التصدي وبدء معركة اللسان العربي . لحفظ أصول هذه اللغة النبوية .

هكذا بدأ يتعداهم حين سمي معجمه الضخم ( لسان العرب ) ، وما أظن أن أحداً من أصحاب المعاجم أفلح في اختيار أفضل من هذا العنوان ، قديماً أو حديثاً ، سواء كان ذلك من حيث اللفظ أم المضمون ، بله ما يحتويه من الأصول اللغوية ، والالتزام بالنزعة العربية ( ٨٧ ) :

« أما بعد فإن الله سبحانه قد كرم الإنسان ... وشرف هذا اللسان العربي بالبيان على كل لسان ، وكفاه شرفاً أنه به نزل القرآن ، وأنه لغة أهل الجنان ... قال رسول الله ، ﷺ : ( أحبوا العرب لثلاث : لأني عربي ، والقرآن عربي ، وكلام أهل الجنة عربي ) » .

هذا ما يؤمن به المؤلف ، وهذا ما يستفتح به كتابه ليصون اللسان العربي من أعدائه ، وكأنه كان يريد أن يضعه أمام الطبقة الحاكمة من غير العرب ليذكرها أن الأمة العربية خالدة بخلود اللسان العربي .

والقلقشندي صاحب ( صبح الأعشى في صناعة الانشا ) عربي أصيل من قبيلة فزارة ، وقد صنف كتابه هذا يشرح فيه المقامة البدوية التي أنشأها عند التحاقه بديوان الانشاء ، وقد مدح بها بدر الدين بن فضل الله ، صاحب الديوان ، وهو من أسرة عربية أصيلة .

يضاف الى ذلك أنه ألف كتابين في العرب وأنسابهم وقبائلهم ، وهما : ( نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب ) و ( قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان ) .

كما صنف كتاباً ثالثاً بعنوان ( مآثر الانافة في معالم الخلافة ) ، وقد تحدث فيه عن الخلافة العربية العباسية التي زالت من بغداد وتابعت بقاءها في مصر ، وكان يجد في أحيائها تمجيذاً للعرب أنفسهم ، وكان الفقهاء والقائمون على شؤون الدواوين يحرصون على بقاء الخلافة العباسية الاسمية ، لأنهم يجدون في ذلك رمزاً عربياً ينضون تحت لوائه .

وشهاب الدين بن فضل الله العمري ، صاحب كتاب ( مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ) هو من أسرة ( آل فضل الله ) العمري ، العدوية ، القرشية ، وجدهم الأعلى هو الصحابي الكبير

الخليفة المعادل أبو حفص عمر بن الخطاب ، وقد صنف المؤلف لشهاب الدين كتاباً في هذا النسب الذي يمت به الى جده العظيم عمر بن الخطاب ( فواصل السمر في فواصل آل عمر ) .

ان الحرص على تجديد ذكر عمر بن الخطاب العربي القرشي يؤكد هذه النزعة العربية في هذا العصر ، وهي نزعة قومية حتمتها أحداث العصر الذي عاش فيه المؤلف .

وشهاب الدين النويري صاحب كتاب ( نهاية الأرب في فنون الأدب ) عربي محض من أحفاد عبادة البكري ، وكتابه هذا ضخيم جداً ، مؤلف من نيف وثلاثين مجلداً ، ويهمننا أن نذكر أنه خصص القسم الخامس للتحدث عن تاريخ الأمة العربية ، ويذكر فيه الدول العربية ، منذ نشأتها حتى عصره .

لم يقتصر ما ذكرناه على العصر المملوكي ، بل تجاوزه الى العصر العثماني على الرغم من زوال الخلافة العباسية على أيدي العثمانيين ، فنجد كثيراً من المؤلفين الذين كانوا يحرصون على استمرار الحضارة العربية وانتشار اللسان العربي .

ويكفي أن نشير هنا الى صاحب ( خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ) وهو عبد القادر البغدادي المتوفى سنة ١٠٣٠ هـ ( ١٦٢٠ م ) وقد ألف هذا الكتاب الضخم في علوم اللغة العربية وآدابها ، وهو يعد من أبرز التصانيف في العصر العثماني .

تحدث المؤلف عن البواحد التي حثته على تصنيف دائرة المعارف هذه فقال ( ٨٨ ) :

« وكنت ممن من في علم الأدب . . . وأفرغ في تحصيله جهده . . . وجمع دواوينه ، وعرف قوانينه ، واجتمع عنده بفضل الله من الأسفار ما لم يجتمع عند أحدي هذه الأعصار ، فشمرت عن ساعد الجهد والاجتهاد ، وشرعت في شرحها على وفق المنى والمراد . . . فهو جدير أن يسمى ( خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ) . . . »

ويعني هذا العنوان شيئاً على جانب كبير من الشأن ، ذلك لأن المؤلف كان من أعلام الفكر في العصر العثماني ، وكان قد أهدى كتابه هذا للسلطان العثماني محمد خان بن إبراهيم ، وفي هذا الإهداء ما فيه من تذكير ، وتنبيه ، وتشبيب في أذهان المسؤولين من آل عثمان الذين أخذوا مقاليد الخلافة من العباسيين ، أن اللسان العربي مقدس ومصون ، وأنه الأصل واللب واللباب ، ولا يجوز أن يستهان به ، أو ينتقص من قدره ، أو يفضل عليه لسان آخر .

ان من يطلع على هذا الكتاب يدرك حق الإدراك مكانته في هذا العصر الذي بدأت فيه اللغة الفارسية واللغة التركية بالانتشار بين الأوساط الحاكمة في الدواوين الرسمية والمجتمعات الخاصة .

كان عمل البغدادي في هذه المرحلة الحاسمة من التاريخ العربي كبيراً وجباراً ، وهو في ذلك إنما يحاول أن يرسخ جذور اللغة العربية في الوقت الذي بدأت تتزعزع فيه أركانها ومقوماتها الأساسية .

★ ★ ★

يؤكد هذا كله أن حركة احياء التراث العربي وانشاء دوائر المعارف وازدهار الشعر النبوي والشعر الصوفي في العصر المملوكي والعصر العثماني كان يهدف الى احياء امجاد الامة العربية المغلوبة على امرها في العصر الذي ضعف فيه سلطان العرب وحكمهم المالكي والعثمانيون .

ومما لا شك فيه أن انشاء دوائر المعارف كانت يقظة عربية حرة حمل العرب لواءها بعد طغيان الشموبية الفكرية والحضارية في العصر العباسي الذي سبق ذكره .

نخلص من كل ما تقدم من البحث في ملامح المروبة والقومية والوحدة منذ العصر الجاهلي الى العصر المملوكي والعثماني لنؤكد من جديد أن ردة الفعل العربية كانت ذات أثر فعال في صون الامة العربية من عاديات الأحداث والزمن ، فحفظت التراث العربي ، وصانت لغته على الرغم من أن الأحداث الكبرى كانت تعرضه في كل مرة لأخطار التبعثر والضياع .

ومما هو جدير بالذكر هنا ، أن هؤلاء العلماء العرب ، أو من غير العرب ، ممن آمن بقداسية اللسان العربي ، كانوا قد قدموا حقاً للامة العربية وللغة العربية الخدمة الجليلة ، فصانوا الامة واللغة خير صيانة ، صانوا اللسان العربي عبر العصور وخاصة في العصرين المملوكي والعثماني . وهكذا صانوا الامة العربية في صون هيكل الحرف الرمز ، والكلمة البليغة المعبرة .

الدكتور عمر موسى باشا

الحواشي :

- ١ - موسى باشا : بحث الوحدة العربية الكبرى في مقدمة كتاب ( ابن نباتة المصري ) ص ٢٨ .
- ٢ - الجوهري : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٢٨ .
- ٣ - الزبيدي : تاج العروس ، ج ١ ، ص ٣٧١ .
- ٤ - الجوهري : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٢٨ .
- ٥ - الزمخشري : اساس البلاغة ص ٢٩٦ .
- ٦ - الزبيدي : تاج العروس ، ج ١ ، ص ٣٧١ .
- ٧ - الازهري : تهذيب اللغة ، ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، والزبيدي : تاج العروس ، ج ١ ، ص ٣٧١ .
- ٨ - الجوهري : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٢٩ .
- ٩ - الزمخشري : اساس البلاغة ، ص ٢٩٨ ، وفي معظم المطاوع ( اولة ) بالضم .
- ١٠ - الجوهري : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٨٠ .
- ١١ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ، ص ٥٩٣ .
- ١٢ - المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٥٩٣ .
- ١٣ - الجوهري : الصحاح ، ج ١ ، ص ١٨٠ .



- ١٤ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٩٣ .
- ١٥ - القلشندي : صبح الأعشى ، ج ٢ ص ٣٥٩ - ٣٥٥ .
- ١٦ - ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ٢٦ .
- ١٧ - ديوان صاحب شرف الدين الأنصاري ص ٤٠١ .
- ١٨ - الجوهري : الصحاح ، ج ٥ ص ٢٠١٦ ، وابن منظور : لسان العرب ، ج ١٢ ص ٥٠٥ ، والزيدي : تاج العروس ج ٩ ص ٣٤ ، والليروزابادي : القاموس المحيط ج ٤ ص ١٦٨ ، والاشتقاق ٤٦ .
- ١٩ - ديوان البهتري ، ج ١ ص ٥٩١ - ٥٩٥ .
- ٢٠ - الريب : هي من اليهن ، ويقال أن أول من تسمى عبد شمس هو سبأ بن يشجب وعريب : هو ريب بن زيد بن كهلان بن سبأ .
- ٢١ - في الجمهرة : « وسمى يعرب بن قحطان لأنه أول من اعدل لسانه عن السريانية الى العربية » . ٢٦٦/١ .
- ٢٢ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٩٥ .
- ٢٣ - الجوهري : الصحاح ، ج ١ ص ٥٤٤ .
- ٢٤ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٤٤٩ .
- ٢٥ - الزمخشري : أساس البلاغة ص ٤٩٣ .
- ٢٦ - المصدر السابق ج ٣ ص ٤٤٨ .
- ٢٧ - الأزهري : تهذيب اللغة ، ج ١ ص ٦٣٤ .
- ٢٨ - الليروزابادي : القاموس المحيط ، ج ١ ص ٧٦ (مادةام) .
- ٢٩ - سورة البقرة ، الآية ٢١٣ .
- ٣٠ - سورة الزخرف ، الآية ٢٣ .
- ٣١ - سورة ( آل عمران ) ، الآية ١١٠ .
- ٣٢ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١٢ ص ٢٨ .
- ٣٣ - أشعار الشعراء الستة الجاهليين ، ج ١ ص ١٩٣ .
- ٣٤ - سورة يوسف ، الآية ٤٥ .
- ٣٥ - سورة هود ، الآية ٨ .
- ٣٦ - سورة النحل ، الآية ١٢٠ .
- ٣٧ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٠٠ .
- ٣٨ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٤٩٨ .
- ٣٩ - القلشندي : صبح الأعشى ، ج ١ ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .
- ٤٠ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٥٠٠ .

- ٤١ - انظر لغة اللغة للشعالبي ، ص ٢٢٧ .
- ٤٢ - سورة الحجرات الآية ١٣ .
- ٤٣ - ابن منفلوط : لسان العرب ، ج ٨ ص ٥٦ .
- ٤٤ - المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٠٠ .
- ٤٥ - الزمخشري : أساس البلاغة ، ص ٢٣٦ .
- ٤٦ - البيت في معجم البلدان ( الجمهور ) .
- ٤٧ - ديوان ذي الرمة ( ٦٣٣ ) الجمهور : المجموع ، يقال جمهره اذا جمعه .
- ٤٨ - اللسان ، ج ١٦ ، ص ١٤٩ .
- ٤٩ - معجم البلدان ، ج ٢ ص ١٦٠ .
- ٥٠ - شرح المعلقات السبع للزوزني ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ .
- ٥١ - المصدر السابق ، ص ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ .
- ٥٢ - موسى باشا ( د. عدو ) ابن نيازة المصري ، ص ٢٨ .
- ٥٣ - ديوان المتنبي ، ج ١ ص ١٧١ .
- ٥٤ - ديوان المتنبي ، ج ١ ص ١٧١ .
- ٥٥ - ديوان المتنبي ، ج ٣ ص ١٥٣ - ١٥٧ .
- ٥٦ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٥٨ ، ٥٩ .
- ٥٧ - ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ١٩١ - ١٩٥ .
- ٥٨ - المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٣٨ .
- ٥٩ - في معجم للبلدان : « الرقنان : تشية الرقة » ج ٣ ص ٥٧ ، وفيه ايضا : « والرقنان : الرقة والرافلة » ص ٦٠  
اما الرقة فهي « مدينة مشهورة على الفرات ، بينها وبين حران ثلاثة ايام ، معدودة في بلاد الجزيرة ، لانها  
من جانب الفرات الشرقي » ص ٥٩ . واما الرافقة فهي بلد متصل البناء بالرافقة ، وهما على سفلة الفرات ، وبينهما  
مقدار ثلاثة اذراع ص ١٥ .
- ٦٠ - ديوان ابن السكيتي ، ج ١ ص ٣٨٢ - ٣٨٤ ، وابوشامة : الروستين : ج ٢ ص ٨٤ .
- ٦١ - الحجون : جبل بأعلى مكة عنده مدافن اهلها .
- ٦٢ - ابن واصل : ملرج الكروب ، ج ٢ ص ٢٣٤ ، وابوشامة : الروستين ، ج ٢ ص ١٠٦ .
- ٦٣ - ديوان ابن سناء الملك ، ص ٩ .
- ٦٤ - ابو شامة : الروستين ، ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .
- ٦٥ - ابو شامة : الروستين في اخبار الدولتين ، ج ٢ ص ١١٩ .
- ٦٦ - ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ، ص ٦٣٠ .



کتابخانه و اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران

٦٧ - ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ص ٧٩ .

٦٨ - ابن شداد : النوادر السلطانية ص ١٧ ، وابن واصل مفرج الكرب ج ٢ ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

٦٩ - المقرئزي : السلوك ج ١ ص ٣٦٥ .

٧٠ - المقرئزي : السلوك ، ج ١ ص ٤٨٠ ، وابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٣ ص ٢٢٠ - ٢٢٤ .

٧١ - ديوان صاحب شرف الدين الأنصاري ، ص ٥٥٦ ، ٥٥٧ .

٧٢ - يوم العروبة ، بفتح العين ، هو يوم الجمعة كما كان يسمى في الجاهلية ، يستعمل بالالف واللام وبغيرها ، وقد استخدم هذا اليوم في العصر الإسلامي أيضاً ، وورد في شعر أبي تمام :

حططت بها يوم العروبة عزة  
وكان مقيماً بسين سر ورفد

( ديوان أبي تمام ، ج ٢ ص ٢٦ )

٧٣ - ديوان صاحب شرف الدين الأنصاري ، ص ٢٦٩-٢٧٢ .

٧٤ - ديوان صاحب شرف الدين الأنصاري .

٧٥ - المقرئزي : السلوك ، ج ١ ق ٢ ص ٦٣٧ ، ٦٣٨ .

٧٦ - المصدر السابق ، ج ١ ق ١ ص ٦٣٧ .

٧٧ - ابن تفرج بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ٣٢٤ .

٧٨ - المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣٢٣ .

٧٩ - المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣٢٢ .

٨٠ - المصدر السابق ، ج ٧ ص ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ .

٨١ - ابن تفرج بردي المذهل الصافي ( مخطوط ) ج ٣ و ص ٣٤٣ .

٨٢ - ديوان الشاب اللاريف ، ص ٥ .

٨٣ - المصدر السابق ، ص ٥ .

٨٤ - مخطوطة ديوان عفيف الدين سليمان التلمساني ، ورقة ٢ ط .

٨٥ - المصدر السابق ، ورقة ٢ ط .

٨٦ - ابن منظور : مقدمة لسان العرب ، ج ١ ص ٨ .

٨٧ - ابن منظور : لسان العرب ، ج ١ ص ٧ .

٨٨ - البغدادي : خزنة الأدب ، ج ١ ص ٢ .

## المصادر والمراجع :

- ١ - أساس البلاغة - الزمخشري - تحقيق عبدالرحيم محمود - القاهرة - مطبعة اولاد اودلاند ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م .
- ٢ - البداية والنهاية - ابن كثير - طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٥٩ هـ .
- ٣ - القاموس المحيط للشيخ مجد الدين بن محمد بن يعقوب الفيروزآبادي التبريزي .
- ٤ - تاج الدروس في شرح القاموس - محمد مرتضى الزبيدي
- ٥ - خزانة الادب واب لباب لسان العرب - عبدالقادر البغدادي . تحقيق وشرح : عبدالسلام محمد هارون - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
- ٦ - ديوان أبي تمام بشرح الغطيب التبريزي . تحقيق محمد عبده عزام - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤ م .
- ٧ - ديوان البحتري - تحقيق حسن كامل الصبري دار المعارف ١٩٦٣ القاهرة .
- ٨ - ديوان ابن الساعاتي . تحقيق اليس المندسي طبع المطبعة الاميركانية ببيروت ١٩٣٨ م
- ٩ - ديوان ابن سناء الملك - تحقيق الدكتور محمد عبدالحق - مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ببيروت اباد الدكن - الهند ١٣٧٧ هـ - ١٩٦٨ م .
- ١٠ - ديوان الصاحب شرف الدين الانصاري . تحقيق الدكتور : عمر موسى باشا . مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
- ١١ - ديوان عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني . مخطوطة بدار الكتب القاهرية رقم ٥٩١٧ .
- ١٢ - ديوان ابن عفيف الدين الماروف بالشاب الطريف شمس الدين محمد - تحقيق شاكز هادي شكر - مطبعة النجف بالنجف الاشرف سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
- ١٣ - ديوان المتنبي بشرح المكبري - تحقيق مصطفى السقا و ابراهيم الابياري وعبدالحفيظ شلبي - مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
- ١٤ - الروغتين في اخبار الدولتين - ابو شامة المقدسي . طبع مطبعة وادي النيل بالقاهرة - ١٣٨٧ هـ .
- ١٥ - السلولة لمعرفة دول الملوك - المريزي - تحقيق محمد مصطفى زيادة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .
- ١٦ - شرح المعلقات السبع - الزوزني - دار الفكر ببيروت -
- ١٧ - الصحاح ( تاج اللغة وصحاح العربية ) - اسماعيل بن حماد الجوهري تحقيق احمد عبدالقادر عطار ، دار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م .
- ١٨ - لسان العرب - ابن منظور - طبع دار صادر - ودار بيروت ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م
- ١٩ - معجم البلدان - ياقوت الحموي - طبع دار صادر ودار بيروت ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م .
- ٢٠ - مرجع العرب في اخبار بني ايوب - ابن واصل تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال - طبع المطبعة الاميرية بالقاهرة ١٩٥٣ م .
- ٢١ - الماهل الصافي والمستوفى بعد الوالي - ابن اثري بردي مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١١١٣ تاريخ .
- ٢٢ - ابن نباتة المصري - الدكتور عمر موسى باشا - دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م سلسلة الدراسات الادبية رقم ٣١ .

# لغة الطير

من كتاب « رموز العلم المقدس »  
لمؤلفه روني غينون

تقديم: فاطمة عصام صبري

## مقدمة :

المفكرون والفلاسفة والعلماء الذين يتناولون الأمور الانسانية يجوز تصنيفهم تصنيفا هاما وان لم يكن دقيقا في صنفين : ملحدون يفسرون الأعلى بالأدنى ، ومؤمنون يفسرون على خلافهم الأدنى بالأعلى .

وايا كان الأمر فان ثمة لدى مختلف الشعوب روايات وحكايا واساطير وأمثلة كما انهم قد يدينون بأديان سماوية مختلفة مهماتفاوتت فان في مضمونها تعاليم متشابهة . وكذلك قد تتباين الأمثلة والحكايا والروايات ولكن يبقى في مجموعات منها ما يكاد يكون واحدا بعد تشذيبها وإبعاد بعض الزخارف والتفريعات التي تتعلق بأحوال الشعوب واتجاهات العصور .

اما الباحثون الملحدون فيرجعون التشابه الى نوع تأثير البنى التحتية في البنى الفوقية كما عند فرويد مثلا حين يصل باعتماده فكرة « الليبيدو » الى تفسير نشوء الحضارات والعلوم والديانات ، وكما عند تلميذه في التحليل النفساني كارل غستاف يونغ الذي عمد الى دراسة الرموز والروايات في رحلات رحلها الى مواطن بعض الشعوب والاقوام الذين يدعون بالبدائيين كهنود الأريزونا بالولايات المتحدة وقبائل سفوح كينيا



بافريقية وزعم أنه وجد مشابه في مضمون اللا شعور عند الأوربي بعقليته الحديثة  
والبدائي بأساطيره وقصصه ، ونوء زيادة على فرويد باللا شعور الجمعي لدى الشخص  
وهو رواسب تجارب الحيوانات أجداد البشر ثم رواسب تجارب أجداد البشر أنفسهم ثم  
رواسب تجارب الأمة ثم القبيلة ثم الأسرة أي خلاصة تجارب الانسانية في حياتها السالفة  
المديدة المتطاولة تجاه الطبيعة وظواهرها المختلفة حين كانت تتفاعل وتتأثر تجاهها .

أما الباحثون المؤمنون فلا يمتنعون تفسير الأعلى بالادنى في العلوم والطبيعة ولكنهم  
حين ينظرون في الديانات الكبرى يرون أنه جرى في الأصل تعليم الهي أوحى به الى البشر  
فتجلى في مجالي شتى منها تلك الديانات السماوية التي تعتمد على ذلك التعليم الذي  
حصل على فترات . ولكن زاد البشر في تفاريعه وتفصيله ولكنه يبقى واحداً في الأصل اذ  
كان من مصدر واحد ويقصد نحو غاية واحدة هي هداية البشر . من هؤلاء المؤمنين المفكر  
الفرنسي روني غينون René Guénon فلقد أتبع له ما لم يتح لغيره من اطلاع واسع  
وتامل عميق في قضايا الديانات ورموزها جلها ان لم نقل كلها . وقد رأينا ان ننشر له هذا  
البحث الممتع في « لغة الطير » لبيان المشابهة لدى مختلف الحضارات .

لقد اتسعت البحوث الانسانية اتساعاً كبيراً الى درجة عدم التقيد بمجال واحد ولا  
بظاهرة انسانية واحدة . فالمفكر اللغوي اليوم لا يبحث في أساليب التركيب البياني للغة  
واحدة بل قد يتجاوزها الى دراسات أساليب التعبير في لغات شتى لعله يفضي من خلال  
دراساته الى ابراز بنية فكرية واحدة أو بنى فكرية متشابهة . وكذلك الأمر في قضية المذاهب  
الفكرية والروحية المختلفة المتشابهة . هذا وياتي الاسلام في طليعة الديانات الكبرى صونا  
للتعليم الالهي وحفاظاً على أسرار التنزيل . ولقد كان غينون من أشد المؤمنين به والمعجبين  
بصونه . ولعل في مقاله هذا لمعاً من ذلك . وفيما يلي ترجمة للمقال .

★ ★ ★

والصفات صفا • فالزاجرات  
زجرا • فالتاليات ذكرا  
سورة الصفات ٢٧ - (٣-١)

غالباً ما تتحدث روايات العلوم النقلية عن لغة سرية (غامضة) تدعى « لغة الطير » .  
ومن الجلي أنها تعبير رمزي لأن المكانة التي تمزى الى فهم هذه اللغة وهي مزية  
العرفان الرفيع تحمل على عدم الأخذ بالمعنى الحرفي لهذا التعبير . وبهذا الاعتبار ورد في  
القرآن الكريم : « وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علّمنا منطق الطير وأوتينا من  
كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين » السورة ٢٧ الآية ١٦ ( سورة النمل ) .

من جهة أخرى نجد في أساطير الشعوب الشمالية ذكر أبطال هزموا التنين مثل  
« سيففريد » وكانوا يفهمون لغة الطير . وهذا يسهل ادراك فحوى الرمز . ذلك أن  
الانتصار على التنين هو تبوؤ مباشر للغلود الذي يتمثل في أمر من الأمور يحول التنين  
دون بلوغه . وتبوؤ الغلود هذا يتضمن بصورة أساسية الانابة الى مركز الحال الانسانية  
حيث يتوكد الاتصال بأحوال الوجود العليا ويتمثل هذا الاتصال بفهم لغة الطير . وفي  
الواقع شد ما تعتبر الطيور رموزاً الى الملائكة أي بالدقة رموزاً الى الأحوال العليا من  
الوجود . وقد ذكرنا من قبل في مقال آخر (١) الرمز الانجيلي الذي يتطرق للكلام على  
« طيور السماء » التي حطت على أغصان شجرة تمثل محوراً يخرق مركز كل حال من  
أحوال الوجود ويربط بين تلك الأحوال جميعها (٢) .

في النص القرآني الذي أثبتناه في الأعلى يدل تعبير الصفات حرفياً على الطيور ولكنه  
ينطبق رمزياً على الملائكة وهكذا تشير الآية الكريمة الأولى الى نظام المراتب السماوية أو  
الروحية (٣) وتفيد الآية الكريمة الثانية زجر الملائكة للشياطين أو صراع القوى السماوية  
والقوى الجهنمية أي التعارض بين أحوال الوجود الرفيعة السامية وأحوال الوجود  
الدنيا (٤) وهذا يقابل في الروايات الهندية صراع ( الديفاسيين Dévas « والأسوراسين  
Asuras » ، كما يقابل أيضاً بشكل رمزي مقارب ومشابه جسداً المعركة بين غارودا  
Garuda وناغا Naga حيث نجد الحية أو التنين .

غارودا هو النسور ويمكن أن ينوب عنه طيور أخرى كأبي منجل والقلق ومالك الحزين  
وكلها أعداء للزواحف ومبيدات لها (٥) . ونشهد أخيراً في الآية الكريمة الثالثة الملائكة  
تتلو الذكر ومعناه في التفسير المعتاد ما يترتب من وفاق بتلاوة القرآن لا القرآن المكتوب  
باللغة المعهودة بل بحروفه الأبدية المرقومة في اللوح المحفوظ الممتد بين السموات والأرض  
كسلم يعقوب الذي يتضمن درجات الوجود الشامل (٦) . كذلك نجد في الروايات الهندية  
ما يحكى من أن الديفاسيين (Dévas) في صراغهم مع الاسوراسين كانوا يموذون  
( أشهان ديان ) بقراءة تسابيح فيدا ولهذا السبب سميت هذه الأناشيد شاندانا ومعناها

( الايقاع ) • والفكرة نفسها موجودة في كلمة الذكر التي تدل في علم الباطن الاسلامي على حركات ايقاعية تطابق تماماً المانتراس Mantras الهندية وتكرار هذه الحركات ينجم عنه انسجام العناصر المختلفة في الكائن وتهيته اهتزاز يؤثر في مختلف مراتب الأحوال بنظام ما فيتيح الاتصال بالأحوال العليا • وهذا الاتصال بوجه عام هو العلة الأولى الأصلية والجوهرية لمختلف المبادات •

ما نحن أولاء نجد أنفسنا تلقاء ما ذكرناه في الاستهلال عن لغة الطير التي يسمونها ندعوها لغة الملائكة • وصورتها في العالم الانساني اللغة الايقاعية • وذلك أنه لعلم الايقاع الذي ينطوي على تطبيقات مختلفة تنشأ أخيراً الطرق التي تسلك للاتصال بالأحوال العليا • وهذا يفسر رواية اسلامية تقول أن آدم كان في الجنة الأرضية يتكلم شعراً أي لغة موزونة والقصد هنا اللغة السريانية التي تكلمنا عليها في دراسة سابقة لعلم الحروف (٧) وهي يسمونها أن تشف عن النور الشمسي أو الملائكي كما يتجلى في مركز الحال الانساني • ولذلك جاءت الكتب السماوية بلغة ايقاعية موزونة تختلف تماماً كما هو معروف عن الشعر الديني البسيط الذي يزعم النقاد الحديثون ومن لف لفهم أن هذه الكتب من نوعه •

ثم إن الشعر من جهة أخرى لم يكن في أصله هذا الأدب المأثور الذي آل اليه بالفساد الذي تفسره السيورة الهابطة في الدارة الانسانية وإنما كان له في الماضي صفة قدسية (٨) يمكن تلمس آثارها حتى في التاريخ الغربي الكلاسيكي حين كان الشعر يدعى اذ ذاك ( لغة الآلهة ) وهو تعبير يكافئ ما نحن بصدد أن الآلهة أي Dévas (٩) لدى بعض الاعتبارات الدينية بمثابة الملائكة وتمثل الأحوال العليا • وفي اللاتينية كانت الأسماء تدعى ( كارمينا ) Carmina وهو تعبير يرجع الى أنها تستعمل في أداء الشعائر ذلك أن كلمة كارمن تطابق اللفظ السنسكريتي كارما ( Karma ) أي أداء الشعائر (١٠) • والشاعر نفسه وهو ترجمان اللغة المقدسة التي تتجلى من خلالها الكلمة الالهية كان يسمى Vates وهذا لفظ يدل على أنه ذو موهبة تتلقى الهاماً من نوع نبوي ثم تغير الأمر بالانعطاط واستحالت كلمة Vates الى كلمة Devin التي تدل على عراف عامي (١١) • ولفظ كارمن Carmen اشتق منه اللفظ الفرنسي Charme بمعنى سحر واستحال الى كلمة Enchantement التي تفيد السحر الوضيع أو الفتنة وهذا مثال أيضاً على أن السحر بل حتى الشعوذة هو آخر ما تنحط اليه علوم النقل في تداعيتها وتأخرها (١٢) •

وهكذا نظن أن هذه اللمعات الخاطفة تكفي لبيان مدى الخطأ الذي يقع فيه أولئك الذين يسخرون من الروايات التي تتحدث عن ( لغة الطير ) • من أسهل السهل وأبسط الأمور أن نزدري ما لا نفهمه ونعده من قبيل الخرافات ولكن القدماء كانوا يعرفون جيداً ما يقولون عندما كانوا يستعملون اللغة الرمزية • هذا والخرافة باشتقاقها الدقيق Quod Superstat هي ( الحرف الميت ) الذي ورث شأناً ذا حياة • هذا الحرف الذي لا يسترعى الاهتمام في الظاهر ليس شيئاً زرياً لأن الفكر الذي ينفخ حيث يشاء ومتى يشاء قد يحيي الرموز والشعائر ويعيد اليها معضياح معناها ملء فضيلتها الأصلية •

## الحواشي :

١ - L'homme et son devenir selon le Vedanta ch. III. (Periderion)

٢ - في الرمز Peridixon الذي يرجع الى العصر الوسيط تحريف (Paradision) يرد ذكر طيور على الحصان شجرة  
يختم الثنين في اسفلها . ( انظر Le Symbolisme de la Croix Ch. IX ) وفي دراسة عن رمزية « طائر الفردوس »  
(Le Rayonnement Intellectuel Mai-Juin 1930) انجز النحات M. L. Charbonneau-Lassay  
لنحتا يظهر فيه ذلك الطائر براس وجناحين وهو الشكل الذي تتمثل فيه الثلاثة غالباً . انظر :  
(Les Bestiaires du Christ Ch. LXI, P. 425)

٣ - اللفظ ( صف ) هو احد الالفاظ الكثيرة التي حاول البعض ان يجد فيها اصل كلمة الصوفية او التصوف . ومع ان هذا  
الاشتقاق لا يبدو مقبولاً من الوجهة اللغوية المحضة الميسرة بعيداً من الصواب ان امثال هذه الكلمات تدل دلالة واضحة على  
بعض المعاني الصوفية لان المراتب الروحية تتطابق مع درجات السلوك .

٤ - هذا التعارض يتضح لدى كل كائن يميلين صاعد وهابط تدعوها العقيدة الهندية السطوية Sattwa والتمسك  
Tamas وترمز اليه المزدكية بتضاد النور والظلام المشخصين بـ Armuzd واهيرمن Ahriman .

٥ - انظر في هذا الموضوع اعمال شاربونو لاسي M. Charbonneau-Lassay من رموز حيوانات المسيح  
(Cf. Le Bestiaire du Christ)

وجدير بالملاحظة ان التعارض الرمزي بين الطير والحية لا يتم الا عندما تكون الحية في صورتها المؤدية  
السيئة ولكن عندما تكون في صورتها النافعة المصالحة فهي على العكس تتحد احياناً بالطير كما في صور  
Quetzalcohuatl في الحكايات الامريكية القديمة . ونجد من جهة اخرى في حكايات المكسيك نفس الصراع بين النسر  
والحية . وجمع الطير والحية يجعلنا نتذكر النصر الانجيلي الذي يرد فيه « كن وديماً كالحمامة وحذراً كالحية »  
سائنت ماتيوس x ، ١٦ .

٦ - فيما يتعلق بلفظ الكتاب على انه رمز انظر بحث Le Symbolisme de la Croix Ch. XIV

٧ - انظر الكتاب نفسه الفصل VI Symboles de la Science Sacrée

جاء في المقال الذي يشير اليه الكاتب ان اللغة السريانية في بعض الروايات الاسلامية كانت لغة آدم وهي لغة  
الاشراق الشمسي . فلفظ « سوريا » هو اسم الشمس باللغة السانسكريتية والجذر « سور » من « ما » النور بتلك  
اللغة . وليس لهذه اللغة علاقة باللغة السريانية المعروفة ولا بالبلاد التي يطلق عليها اليوم اسم سورية . بل هي لغة  
قديمة فقدت . ولكن اللغات التي تنزل بها الوحي كلها مقدسة . وتأتي عندنا وفي طبيعتها العربية .

المترجمة

٨ - يمكن القول على العموم ان الفنون والعلوم لم تعد صلتها المقدسة الا بضرب من الانعطاف جردها من صلتها الروحية  
ثم من كل دلالة علوية رفيعة . شرحنا رأينا هذا في : (L'Esoterisme de Dante Ch. II)  
وفي (La Crise du Monde Moderne Ch. IV) وانظر ايضا Le Règne de la quantité و  
Les Signes des temps Ch. VIII

٩ - اللفظ السانسكريتسي (Dēwa) واللفظ اللاتيني (Deus) هما كلمة واحدة .

١٠ - كلمة شعر Poëse مشتقة من الفعل اليوناني Poiein لها نفس المعنى الذي للجذر السانسكريتسي Kri والذي منه  
Karma وسنجدها في اللاتينية Create في معناها الاواري الذي كان يعني شيئاً مختلفاً تماماً عن مجرد عمل فني  
او ادبي بالمعنى الدنيوي الذي يبدو ان أرسطو غناه عندما تحدث عما دعاه العلوم الشعرية .



١١- كلمة (Devlin) أي العراف لنفسها أم تنحرف الل من ذلك عن معناها الأصلي لأنها مشتقة من Divinus التي تفيد هنا ترجمان الآلهة . (Les auspices) أي الطيرة وهي مشتقة من Aves spicers أي مراقبة الطيور وهي المال المأخوذ من تحليل الطيور وأغانيها تقترب من ( لغة الطير ) إذا فهمناها بالمعنى المادي للكلمة وهي مع ذلك متلفة أو متحدة مع ( كلام الآلهة ) لأن هذه مظاهر لإرادة الآلهة . والطيور هنا تقوم ببلاغ الرسالة وهي مهمة غالبا ما توكل للملائكة . وهنا بالتدليق يشوي المثنى الخاص للكلمة اليونانية Angelos واو أن ذلك له مظهر وفيسع ( نزيد على ذلك أن معنى الملك باللغة العربية ( حامل الألوكة أي الرسالة ) والبحث هنا يتناول بعض الاعتبارات الشائعة . والمؤلف نفسه وإن كان لا يعتقد بالخرافات ولكنه يراها اشتكالا لديمة انخرت عن أصولها الصحيحة - ( الترجمة ) .

١٢- أصول السحر والشمودة والجناعا في غير هذا الوضع من الكتاب ( انظر ( Ch. XIX Sheth, l'alignée final .

## تعليق

١ - استعمل الكاتب الملامة في عنوان مقاله للفظ ( لغة الطير ) وقد جاء في انقرآن الكريم ( منطق الطير ) وهذا أدق دلالة والرب قصدا وأكثر انطباقا على الموضوع لأن المنطق هنا كل ما يصوت به من الفرد والمؤلف المفيد وغير المفيد . كما جاء في التفسير « الكشف » ، وقد ورد في تفسير البياضاي : « النطق والمنطق في المتعارف كل لفظ يدبر به عما في الضمير مفردا كان أو مركبا ولقد يطلق لكل ما يصوت به على التشبيه أو التبع كقولهم نطق العمامة ومنه الناطق والصامت للحيوان والجماد . فإن الأصوات الحيوانية من حيث أنها تابعة للتخليلات منزلة منزلة العبارات سيما وفيها ما يتفاوت باختلاف الأغراض بحيث يفهمها ما هو من جنسه » .

٢ - نورد هنا في التعليق ما ذكره بعض علماء التفسير من علماء ومحدثين في شأن الآيات الكريمات الثلاث التي استعمل الكاتب موضوعه بها . جاء في كشف الزمخشري :

« أقسم الله سبحانه بطوائف الملائكة ... وليل الصلوات الطير من قوله تعالى : « والطي صلات » ( سورة النور رقم ٢٤ - ٤١ ) والزاجرات كل ما زجر عن معاصي الله ، والتاليات كل من تلا كتاب الله ... ثم يعقب الزمخشري على ذلك فيشرح عطف الجمل بالفاء التي تفيد الترتيب فيقول : « أن وحدت الموصوف كانت للدلالة على ترتيب الصفات في التفاضل » .

« وأن ثلثته فهي للدلالة على ترتيب الموصوفات فيه . بيان ذلك أنك إذا أجريت هذه الأوصاف على الملائكة وجمعتهم جامعين لها فمطلفها بالفاء يفيد ترتيبا لها في الفضل أما أن يكون الفضل للصف لم للزجر ثم للتلاوة ، وأما على العكس ... وأن أجريت الصلة الأولى على طوائف والثانية والثالثة على آخر فقد ألدت ترتيب الموصوفات في الفضل . أعني أن الطوائف الصلوات ذات الفضل والزاجرات الفضل والتاليات أبهر فضلا أو على العكس . وكذلك إذا أردت بالصلوات الطير وبالأجرات كل ما زجر عن معصية وبالتاليات كل نفس تتلو الذكر فإن الموصوفات مختلفة » .

وجاء في تفسير البياضاي .

« أقسم بالملائكة الصالحين في مقام العبودية على مراتب باعتبارها تفيض عليهم الأنوار الإلهية منتظرين لأمر الله لأجرازين الأجرام العلوية والسفلية بالتدابير المأمورة فيها ، أو الناس عن المعاصي بالهام الطير ، أو الشياطين عن التصرف لهم التالين آيات الله وجلابا قدسه على أنبيائه وأوليائه ... فإن الصف كمال والزجر تكميل بالمعنى عن الشر أو الاساقفة إلى قبول الطير ، والتلاوة الماضية أو الرتبة » وورد في تفسير القاسمي :

« وليل الصلوات الطير من قوله تعالى : والطي صلات والزاجرات كل ما زجر عن معاصي الله . والتاليات كل من تلا كتاب الله ... وبالجمل فالعطف أما لاختلاف الذات أو الصفات وإشارتها على الواو لقصد الترتيب والتفاضل طردا أو عكسا . أما الأول فاعتناء بالأهم فالأهم وأما الثاني فالتوالي إلى أعلى » .

فاطمة عصام صبري



# التوفيق بين الحكمة والشرعة

## في نظر ابن رشد

د. غسان فنيان

١ - تمهيد :

التوفيق بين الحكمة والشرعة ، أو بين الفلسفة والدين ، أو بين العقل والإيمان ، مسألة شغلت الفكر البشري ، منذ أقدم العصور . وأنسا إذا تتبعنا تاريخ الفكر الإنساني ، وجدنا لهذه المعضلة محلاً في الفكر الديني ، وفي الفكر الفلسفي اليوناني والعربي . فقد عالجها فلاسفة اليونان قديماً ، كسمبليقيوس الذي اعتقد أن أفلاطون وأرسطو غير مختلفين في أفكارهما ، وعالجها فيلون اليهودي ومدرسة الاسكندرية ، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة ، وكما عالجها مفكرو العرب وفلاسفتهم .

وفي الواقع فإن مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين قد أثرت قبل ابن رشد بزمان طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالإشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيل والاستدلال والنظر تارة أخرى . فالمعتزلة ، التي هي من أقدم الفرق الإسلامية وأشهرها ارتباطاً بالعقل والإيمان ، ترى أن العقل والوحي من الله ، يكمل أحدهما الآخر ولكنهما لا يتناقضان ، وأن الوحي معقول لأنه من لدن إله حكيم ، وإذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل ، وإذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحي أن يظهر بمظهر غير معقول<sup>(١)</sup>. ولجوء الكندي إلى تأويل الآيات القرآنية إنما هي محاولة من الفيلسوف العربي لإيجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية<sup>(٢)</sup> . وهدف الفارابي ، من رسالته « كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطو » ، التوصل إلى فكرة الوحدة الفلسفية وبالتالي إلى التوفيق بين الفلسفة والدين<sup>(٣)</sup> . وكذلك أخوان الصفا . وأما ابن طفيل فقد عرض لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين أن ما وصل إليه حي بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لا يخالف تعاليم الدين المنزل<sup>(٤)</sup> .

وصفوة الكلام ان جميع المحاولات السابقة لابن رشد قد اقتصر على إثارة المشكلة دون ان تحدد لها او تبرهن عليها ، او كانت محاولات فاشلة كتلك التي قام بها الفارابي . واما ابن رشد فقد اراد ان يعثر على حل منهجي منظم لها ، ولا سيما قد وقف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة ، يساعدهم على ذلك انحياز الدولة الموحّدية الى الفزالي ، وشيوع موجة التضييق في امور الدين . ولهد فقد افرد فيلسوف قرطبة لهذه المسألة رسالتين ، هما : « فصل المقال » وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال « ، و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيّفة والعقائد المضلّة . كما انه عالجهما في ثابا كتابه « تهافت التهافت » .

اختلفت الأحكام وتباينت الآراء حول موقف ابن رشد من الدين والعقل : فهناك من يقول انه من دعاة المذهب العقلاني ، وهناك من يقول انه ، على العكس ، من دعاة المذهب الايماني ، وهناك من يقف موقفاً توفيقياً بين الرايين ، وهناك من يصفه بالمادية .

ففي القرون الوسطى ، وخلال فترات طويلة من القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، كان ابن رشد ملحقاً ، بنظر الفلاسفة اللاتينيين . بيد ان رينان ، عام ١٨٥٢ ، بدّد هذه الاوهام . فبين ان سبب هذه الآراء يعود الى بعض افكار ابن رشد الفلسفية ، كقدم العالم ، والى المكانة الاولى التي تبوها في الفكر الفلسفي الاسلامي ، بمد ان تفوق بكثير على الفلاسفة العرب الذين سبقوه كابن سينا والفزالي . ثم يستنتج رينان قائلاً :

« ان ابن رشد تفلسف بحرية دون ان يبتغي مقاومة الدين ، وكذلك دون ان يضطرب فكره ليتجنب ردة الفصل (٥) » .

اما ميرين عام ١٨٨٩ (٦) ، وآسبين اي بلاسيوس (٧) عام ١٩٠٤ فقد اتخذوا موقفاً مغايراً لذلك الذي توصل اليه رينان . فابن رشد ، بنظرهما ، بعيد عن ان يكون فيلسوفاً جاحداً ، بل على العكس ، فانه فيلسوف الإسلام ، بل لاهوتي تقريباً .

وفي عام ١٩٠٩ افرد ليون غوتيه اطروحته في الدكتوراه لدراسة هذا الموضوع وهي بعنوان « نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة » . خصص غوتيه الفصل الاول من هذه الأطروحة لدراسة كتاب « فصل المقال » ، والفصل الثاني لدراسة ما أسماه بـ « النصوص المتشعبة » ، اي مناهج الأدلة وتهافت التهافت ، بالنسبة لفصل المقال ، والفصل الثالث والآخر لعرض المحاولات اليونانية والعربية التي سبقت نظرية ابن رشد حول علاقات الدين بالفلسفة . ويخلص غوتيه ، في ختام كتابه الى ان هذا السؤال : « اكان ابن رشد عقلانياً ؟ » ، انما هو سؤال في غير مكانه .

ويحاول غوتيه تبرير سلفه رينان ، فيقول : ان ما حمل رينان الى اتخاذ هذا الراي هي الأسباب التالية :

١ - عندما كتب رينان كتابه « ابن رشد والرشدية » لم تكن كتب ابن رشد العربية منشورة بعد .

٢ - لم يطلع رينان على الكتب الثلاثة الأساسية (فصل المقال ، تهافت التهافت ، الكشف عن مناهج الأدلة) التي تعالج علاقات الفلسفة بالدين ، إلا على طريق ملخص بسيط كتبه مونك نقلاً عن ترجمة عبرية .

٣ - ان كتاب رينان ، المكوّن من ٤٠٠/صفحة ، ليس مخصصاً لدراسة فيلسوف قرطبة ، وانما لعرض تاريخ الرشدية اللاتينية فقط ، بحيث لا يحتل ابن رشد فيه أكثر من خمسين صفحة .

وبخلص غوتيه الى القول ان ابن رشد انما هو فيلسوف عقلاني ، بالمعنى المطلق للكلمة، عندما يخاطب الفلاسفة ، أي البرهانيين أو اهل التأويل اليقيني ، لأن هذه الفئة من الناس تقوم بتأويل كل النصوص ، حتى الغامضة منها ، ولا تقبل لا بالأسرار ولا بالمعجزات. ولكنه ايماني لا عقلاني ، عندما يخاطب عامة الناس ، أي الخطابيين ، لأن هذه الفئة غير قادرة على فهم الاستدلالات العقلية. وهكذا فان على الخطابيين التقيد حرفياً بالرموز وبكل النصوص الغامضة دون استثناء . اما الفئة الثالثة المتوسطة بين الفئتين السابقتين ، فهي فئة اللاهوتيين (الجدليين) ، أي اهل التأويل ، القادرين على ادراك صعوبة النصوص ، دون ان يستطيعوا فهم التأويل الحقيقي لها ما لم يلجؤوا الى الفلاسفة وحكمة العقل . اذن ، هناك ، بنظر غوتيه ، ثلاثة انواع من التعليم : تعليم خفي (ésotérique) خاص بالفلاسفة ؛ وتعليم ظاهري سهل الادراك (exotérique) خاص برجال الدين (الخطابيين) ؛ وتعليم مختلط (mixte) خاص باللاهوتيين (الجدليين) (٨) .

لم يتخل غوتيه عن هذه النتائج فيما بعد ، بل ، على العكس ، دافع عنها ضد منتقديها في المقدمة التي تصدرت الترجمة الفرنسية لكتاب « فصل المقال » منذ نشره لها (٩) . كما انه توصل الى النتيجة نفسها في كتاب نشره حول ابن رشد ؛ فيقول فيه : « هذا هو ابن رشد : عقلي بادر ما في الكلمة من معنى ، ولكن مع ذلك تخيّرني ؛ واسع الافاق ، ودين على طريقته الخاصة ، حريص على تعيين ما يوافق كل طبقة من اعمال العبادة ومظاهر الاعتقاد ؛ فللعامي والجمهور الدين كما هو لانه ضروري في حالته هذه لحفظ النظام الاجتماعي ولل فيلسوف دين العقل والبرهان الذي يستطيع به ان يشترك في حياة العقل الفعال وازليته . وهو ينظر الى الفقه نظرة عنيفة لانه بعيد عن ان يكون طريقة عبادة وقريب من كل شغب واضطراب ، ولا يحق لاهله الا ان يجبروا على الصمت والتوازي عن الأنظار. لقد تفوق على سابقيه من مفكري الاسلام الذين عبّدوا له الطريق بمؤلفاتهم ، فكان اوسع اطلاعاً من الكندي والفارابي وابن باجة ، واشد منطقاً واتزاناً من ابن سينا الذي اخذ عليه احلامه الصوفية ، واوهامه الاستدلالية ، ومجاراته الاوهام العامة ورجال الفقه . لقد استطاع ابن رشد ان يعطي مذهب التخير الارسطي الافلوطيني صورته الكاملة (١٠) » .

وللتوصل الى الحكم على ابن رشد « بالعقلانية المطلقة ، دون أي تحفظ » ، اعتمد غوتيه على كتاب فصل المقال . ثم اضاف قائلاً : ان كانت هناك نصوص ، في كتب اخرى لا سيما تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة ، تدل ، بشكل او بآخر ، على ايمانية ابن رشد ، فعلياً ان نفسرها تبعاً لما جاء في فصل المقال .

وقد اعتمد ماكس هورتن ، بمكس فوبيه ، « ان ابن رشد فيلسوف مدافع عن القرآن ، والفلسفة ، بنظره ، ان هي الا خادمة لعلم اللاهوت » .

ولكي يتمكن النسو من دحض نظرية فوبيه حول عقلانية ابن رشد ، ميل بين ثلاث درجات من العقلانية : عقلانية ترفض الوحي الإلهي ، وعقلانية ترفض ما هو فوق الطبيعي ، وعقلانية تحاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل . وعقلانية ابن رشد لا يمكن ان تكون لا من النوع الأول ، ولا من النوع الثاني ، لانه كان مسلماً مؤمناً بالوحي الإلهي وبالنبوة وبوجود عالم ما وراء الطبيعة . وهكذا لم يبق الا ان يكون ابن رشد عقلانياً بالمعنى الثالث لهذه الكلمة ، اي انه كان لاهوتياً حاول فهم العقائد الدينية على طريق العقل (١١) .

وقد قال فرح انطون « ان فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم (١٢) » . اما الأب يوحنا قمير فقد قال « ان ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعري ، عن الإسلام (١٣) » . وكتب الامام محمد عبده قائلاً « ان ابن رشد ، رحمه الله ، لم يخرج في آرائه عن المليون ، فلا يصح ان يكون مذهبه مذهب الماديين ، ولا قريباً منه ... بل هو إلهي ، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم (١٤) » . اما روجيه غارودي فقد قال : « ان مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الانسان والطبيعة ... يشكل حلقة اساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هراقليط حتى هيفل وماركس ... على ان كتابات ابن رشد من احياء ديني لا شك في ذلك ... لكن هذا الدين لا يطمنا الهروب او اللامبالاة ، اذ ان الواقعية عند ابن رشد قد سبقت بمئات السنوات واقعية الغرب ... ونحن هنا بازاء النظريات الاساسية للجدلية ، بل ازاء النظريات الاساسية في الجدلية المادية نفسها (١٥) » .

اما دي بود فقد قال : « وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء من آراء الزنادقة تجعله مخالفاً لما ابنته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى : اولها قوله بقدوم العالم المادي والعقول المحركة له ، وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطاً علية بمعلول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للمناية الإلهية ، او للخوارق ، او نحوها ، وثالثها قوله بفساد جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل خلودها مستحيلاً (١٦) » .

وتجاه هذه الآراء المتعددة ، بل والمتناقضة ، حول موقف هذا الفيلسوف الكبير من علاقة الدين بالفلسفة ، لا بد من تحليل النصوص المتعلقة بهذا الموضوع وخاصة فصل المقال منها .

## ب - فصل المقال :

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه عن النظري في الفلسفة وعلوم المنطق ، هو امر « مباح بالشرع » أم محظور ؟ أم مأمور به ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب ؟ (١٧) . وقبل الإجابة عن ذلك لا بد من طرح هذا السؤال : ما الدين ، وما الفلسفة ، بنظر ابن رشد ؟ ان الكلمة التي يستعملها فيلسوف قرطبة للدلالة على الدين هي « الشريعة » . وهذه الكلمة تعني القانون الإلهي او الديني ، اي اصول الدين الاسلامي التي في طبيعتها القرآن والسنة . وقد استعمل فيلسوفنا الكلمة ، في اغلب الاحيان ، للدلالة على القرآن فقط . اما الفلسفة ، فانما هي الحكمة التي تبتي المعرفة العميقة على طريق الاستدلال او



**البرهان .** وهذا البرهان « هو اتم انواع النظريات انواع القياس (١٨) » . ومما يسترعي الانتباه ان قيمة الحقيقة المدركة على طريق النظر الفلسفي كبيرة الى حد قد تكون مطلقة .

فالفلسفة ، اذن ، ليست « شيئاً اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع (١٩) » . وكذلك فان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وهذا ما هو ظاهر في كثير من الآيات القرآنية ، مثل قوله سبحانه : « فاعتبروا يا اولي الابصار » .

وهكذا لدينا حقائق عقلية في نظام متماسك ، وحقائق دينية قرآنية منزلة . ولمعرفة هذين النوعين من الحقائق لا بد من اللجوء الى **القياس العقلي** . ولما كان القياس انواعاً شتى ، فلا بد ان يكون **القياس البرهاني** هو الذي دعا اليه الشرع لانه اتم انواع الاقيسة واصحها على الاطلاق . فهو يقوم على مقدمات يقينية ويتركز على مبدأ اول من مبادئ العقل ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة . ودونه **القياس الجدلي** ، وهو يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع او الاكثرية او جميع الحكماء ، وتكون نتيجته محتملة . وهذا القياس لا يقوم مقام القياس البرهاني ، ولا يصلح الا لأن يكون آلة للتحري او الجدل او المناظرة او ما الى ذلك . ودونه في الرتبة **القياس الخطابي** الذي يستند الى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية بقصد اقناعه . ودونه أخيراً **القياس المغالطي** الذي يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي الى نتائج غير مقبولة (٢٠) .

ولما كانت الدراسة النظرية المعمقة تتم على طريق القياس البرهاني ، فلا بد من معرفة المنطق بشكل عام ، لانه يتنزل « من النظر منزلة الآلات من العمل (٢١) » . كما لا بد من ان نستعين بما انتهى اليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لانه من العبث ان نبذل ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . وهكذا ان الاطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الاوائل واجب بالشرع . فكما انه لا حرج علينا في استعمال آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة اذهاننا عن الخطأ ؛ فكذلك لا حرج علينا في الرجوع الى حكمتهم والفحص عما انتهوا اليه في باب النظر في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . ولكن هذا لا يعني اننا ملزمون بأخذ كل العلوم التي اتى بها الاغريق ، بل علينا « ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم (٢٢) » .

وابن رشد ، وقد قدم من البراهين ما لا يقبل الرد ، يختم كلامه في الفصل الثالث « ضرورة النظر » من كتابه « فصل المقال » بقوله : « فقد تبين من هذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقاصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع امرين : أحدهما ، ذكاء الفطرة ، والثاني ، العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى (٢٣) » .



واذا كان الامر كذلك ، اي اذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالاستئغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرناها آنفاً ، فما ذلك الا لأن الفلسفة حق ، والا لما أوجبها الشرع ، واذن فلا يمكن ان يكون هناك خلاف ، بنظر ابن رشد ، بين الشرع والحكمة ، اي بين الدين والفلسفة . وهكذا لم يعترف فيلسوف قرطبة بوجود حقيقتين : الأولى مكتسبة بالنظر الفلسفي ، والثانية بالوحي الإلهي ، وانما بوجود حقيقة واحدة فقط . فالنظر البرهاني لا يؤدي « الى مخالفة ما ورد به الشرع » ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له (٢٤) . اي ان العلم موافق للدين كما ان الدين موافق للعلم .

اذن **الحقيقة واحدة** ، **والطرق المؤدية اليها مختلفة** . وفي الواقع لا يوجد تناقض بين الحكمة والشرعية « فهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والفريرة » . ولكن عند الممارسة العملية ، نلاحظ ان في الشرع عدداً من الأقوال التي تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم ان الفلسفة تضاد الشرع . وقد انتبه ابن رشد لهذا الأمر ، فميز بين **الحقيقة ذاتها واللفظ** الذي يستعمل للتعبير عنها . فالحقيقتان متفقتان كلياً في مضمونهما . وان كان ثمة خلاف أو فرق بينهما ، فهذا يعود ، لا الى الحقيقتين انفسهما ، وانما فقط الى اللفظ المستعمل في التعبير عنهما . وعلينا في هذه الحالة **تاويل اللفظ المعبرة عن الحقيقة** .

ولما اراد ابن رشد ان يصنف البشر ، عمد الى نظرية الفلاسفة في تقسيم القياسات واستعان بها في تصنيفه . فقال ان الفلاسفة قسموا القياسات اربعة انواع : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية ، والمغالطة . فبوساطة الأولى نحصل على معرفة يقينية ، والثانية نحملنا على الترجيح والاحتمال دون اليقين ، والثالثة ضيقة يقصد منها اقناع السامع ، اما الرابعة والاخيرة فانها خارجة عن الأقيسة ، لأنها تؤدي الى نتائج غير مقبولة (٢٥) .

وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر الى اصناف ثلاثة متفاضلة في التصديق ، « فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالتأويل الجدلية ... ، ومنهم من يصدق بالتأويل الخطابية ... » (٢٦) . فالبرهانيون هم الفلاسفة ذوو الأدلة الصحيحة والتأويل اليقيني ، والجدليون هم المتكلمون ذوو التأويل الجدلي الذين يصلون الى شاطئ اليقين لكنهم لا يخوضون عبابه ، والخطليون هم عامة الناس ذوو العقول الكثيفة والفطر الناقصة (٢٧) .

وصفة الكلام ان ابن رشد يميز ثلاثة اشكال استدلالية : **استدلال اثباتي يقيني** ، **واستدلال خطابي اقناعي** ، **واستدلال جدلي احتمالي** . كما انه يميز شكلين للتعبير عن الحقيقة : **شكل رمزي** ، **وشكل واقعي** . فالخاتمة او الفلاسفة يهتمون بالاستدلال الالهي ، والمتكلمون ورجال الدين يهتمون بالاستدلال الجدلي ، اما عامة الناس فانها تهتم بالاستدلال الخطابي .

وللفلسفة استدلالات اثباتية محضة ، وتمايز خالية من اي رمز . اما بالنسبة للدين فغالباً ما تكون استدلالاته دياكتيكية (جدلية) او خطابية غير يقينية ، والكثير من تعابيره رمزية . ولهذا السبب يمكن حل الخلاف القائم بين الفلسفة والدين بوضع الحقائق الدينية في نفس مستوى الحقائق الفلسفية ، على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الالهي . وقد اطلق ابن رشد على هذه العملية اسم « **التأويل** » .

وهدف ابن رشد ، هنا ، لا يقوم على تأويل الآيات القرآنية في ضوء الحقائق الفلسفية . كما انه لا ينتفي اعطاء الحقيقة الفلسفية أولوية على الحقيقة الدينية ، وانما ينتفي اعطاء التعبير الفلسفي أولوية على التعبير الديني ، بالنسبة للحقيقة الواحدة ، لان التعبير الفلسفي أكثر عقلانية من التعبير الديني .

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولاضوابط ، بل له شروط واحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فان ما أدى اليه البرهان اما ان يكون قد سكت عنه الشرع او عرف به . فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هنالك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وان كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى اليه البرهان ، او مخالفاً ، فان كان موافقاً فلا قول هنالك ، وان كان مخالفاً طلب تأويله ، اي « اخرج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشيبيه أو بسببه أو لاحقه او مقارنه ، او غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف اصناف الكلام المجازي (٢٨) » .

وهكذا فان في الشرع اموراً لا بد من تأويلها للوصول الى حقيقتها . بيد ان التأويل لا يوجب الا لأولئك الراسخين في العلم من الفلاسفة ، فلا يعطى رجال الفقه ، لانهم على ثقافتهم ، محدودو العلم ، وقد تضاربت آراؤهم ، وكانوا سبباً في انشقاقات وفرق دينية . ويجب الا يصرح بالتأويل الا لاهل البرهان ، لان العامة لا تفهم التأويلات ان كانت صحيحة ، وتضل ان كانت غير صحيحة . ويجب على الفلاسفة الا يصرحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه واللاهوت ، وعلى الحكام ان يحافظوا على سلامة الدين فيحصرُوا اصحاب القياس الجدلي ، اي رجال الفقه ، ضمن نطاق ضيق ، ولا يسمحوا لهم بان يصرحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية . وهكذا يتمسك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلاسفة حقيقتيه مكتومة . وبدا تنحل المشكلة نظرياً وعملياً (٢٩) .

بيد ان التأويل يجب الا يؤدي لا الى حمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا الى اخراجها كلها عن ظاهرها . ولهذا اختلف المسلمون « في المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعريون مثلاً ، يتأولون آية الاستواء ، وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائنهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما (٣٠) » .

ثم عرض ابن رشد لقضية الاجماع عند المسلمين ، فقال : « ان في الشرع اشياء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، واشياء على تأويلها ، واشياء اختلفوا فيها ... فهل يجوز ان يؤدي البرهان الى تأويل ما اجموعا على ظاهره ، او ظاهر ما اجموعوا على تأويله؟ » . وهنا يميز فيلسوفنا بين الاجماع بطريق يقيني والاجماع الظني . فالاول لا يصح ، والثاني يصح . والعلماء يميزون بين العلوم العملية والعلوم النظرية ، ثم يؤكدون ان الاجماع لا يتقرر في العلوم النظرية بطريق تعيني ، كما يمكن ان يتقرر في العلوم العملية . فلكي يحصل الاجماع

في العلوم العملية يكتفى بأن « تنتشر المسألة فلا ينقل اليها خلاف » . واما في العلوم النظرية فمن الواجب اقامة البرهان على حصول الاجماع ، وانه « ليس يمكن ان يتقرر الاجماع في مسألة ما في عصر ما ، الا بان يكون ذلك العصر عندنا محصوراً ، وان يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا ، اعني معلوماً اشخاصهم ، ومبلغ عددهم ، وان ينقل اليها في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا ان العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على انه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وان العلم بكل مسألة يجب ان لا يكتفى عن احد ، وان الناس طريقهم واحد في علم الشريعة » . بيد ان ذلك غير ممكن بشهادة الغزالي نفسه (٣١) .

ويحمل ابن رشد حملة عنيفة على المتكلمين، وعلى المتصوفة عامة والغزالي خاصة ، فيعرض لهذا الأخير في هزه ظاهر . ومبدأ ابن رشد ان من كان من غير اهل العلم ، اي من كان قسراً في الايمان بالظاهر ، فعليه حمل اقوال الشريعة على ظاهرها ، لأن التأويل في حقه كفر ويؤدي الى الكفر ، « ولهذا يجب ان لا تثبت التأويلات الا في كتب البراهين ، لأنها اذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من اهل البرهان، فاما اذا ثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشرعية والخطابية او الجدلية، كما يصنعها ابو حامد، فخطر على الشرع وعلى الحكمة ، وان كان الرجل انما قصد خيراً ، وذلك انه رام ان يكثر اهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك اهل الفساد بدون كثرة اهل العلم ، وتطرق بذلك قوم الى تلبيس الحكمة ، وقوم الى تلبيس الشريعة ، وقوم الى الجمع بينهما ، ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده بكتبه » . والدليل على ذلك ان الغزالي لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه ، « بل هو مع الأشعرية أشعري ، ومع الصوفية صوفي ، ومع الفلاسفة فيلسوف » . ولهذا يجب على أئمة المسلمين منع كتبه « التي تتضمن هذا العلم ، الا من كان من اهل العلم ، كما يجب عليهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس أهلاً لها » (٣٢) .

وكذلك فعلت الأشعرية والمعتزلة ، فأولوا آيات كثيرة واحاديث كثيرة ، وصرحوا بتأويلهم للجمهور ، فأوقعوا الناس في عداوة وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس (٣٣) .

« وهكذا وجد ابن رشد في التمييز بين معنى الخاصة ومعنى العامة للشريعة أمن طريق الى التوفيق بين الدين والعقل ؛ وهكذا رد السهم الى نحر الغزالي بمنطق سديد وقول شديد (٣٤) » .

ثم يعرض ابن رشد لامهات المسائل التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، مدافعاً بذلك عن الفلاسفة العرب ، كالفارابي وابن سينا ، ضد الاتهامات التي وجهها الغزالي لهما ، في كتابه « تهاافت الفلاسفة » . وهذه الاتهامات هي : علم الله ، وقدم العالم ، وقضية المعاد . ثم يبين ابن رشد ان الظاهر من قول الغزالي في تلك الأمور الثلاثة « انه ليس تكفيره اياها (الفارابي وابن سينا) في ذلك قطعاً ، اذ قد صرح في كتاب التفرقة ان التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال » . بالاضافة الى استحالة حصول الاجماع في امثال هذه المسائل ، لان هناك تأويلات « لا يجب ان يفصح بها الا لمن هو من اهل التأويل وهم الراسخون في العلم » ، فهؤلاء

هم القادرون عليه ، والمؤمنون به (٣٥) . وإذا كان الأمر هكذا . « فلا يمكن أن يتقرر في التاويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه عند من أنصف » (٣٦) .

وبالنسبة للاتهام الأول فإن ابن رشد يعتقد أن إله الفلاسفة يعلم الجزئيات بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا بها مشروط بالموضوع المعلوم ، فهو محدث أن كان الموضوع محدثاً ، ومتغير أن كان الموضوع متغيراً . أما علم الله بالموجودات ، فإنه ، بعكس علمنا بها ، شرط للموجودات المعلومة . وهكذا فإن الله يعلم الكل علماً أبدياً (٣٧) .

أما بالنسبة لقدم العالم ، فيعتقد فيلسوفنا أن المتكلمين من الأشعرية والفلاسفة المتقدمين « اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة (٣٨) » .

فأما الطرف الأول ، فهو موجود نجم عن علة فاعلة ، ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . « وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوينها بالحس ، مثل تكون الماء ، والهواء ، والأرض ، والنبات ، وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء والأشعرين على تسميتها محدثة (٣٩) » .

وأما الطرف المقابل للطرف الأول ، فهو موجود لم ينجم عن علة فاعلة ، ولا من مادة ، ولا تقدمه زمان . واتفق الجميع على تسمية هذا الوجود قديماً . « وهذا الوجود مدرك بالبرهان ، وهو الله ، تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل ، وموجده ، والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره (٤٠) » .

وأما الواسطة بين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من مادة ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن علة فاعلة ، وهذا هو العالم بأسره . وبعد أن يعرض ابن رشد للآراء الفلسفية المختلفة ، اليونانية منها والعربية ، حول قدم العالم أو حدوثه ، يخلص إلى القول بأن العالم قديم أبدي (٤١) .

وبالنسبة لقضية المعتاد ، فإنها ، بنظر ابن رشد ، من الصنف المختلف فيه . وهنا يميز فيلسوفنا بين ثلاث فئات : قوم ينسبون أنفسهم إلى البرهان ، ويقولون بوجوب حمل المعاد على ظاهره ، وذلك لعدم وجود برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها ، وهذه هي طريقة الأشعرية ، وقوم ممن يتعاطى البرهان ، يقولون بتاويلها ، ولكنهم يختلفون في ذلك اختلافاً كثيراً ، وفي هذا الصنف الغزالي وكثير من المتصوفة ، وقوم يجمع فيها التاويلين ، كما فعل ذلك الغزالي في بعض كتبه (٤٢) .

ومبدأ ابن رشد أن من كان من غير أهل العلم فعليه حمل أقوال الشريعة على ظاهرها ، ولهذا يجب أن لا تثبت التاويلات إلا في كتب البراهين ، التي لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان (٤٣) .



لم يكن هدف ابن رشد الاساسي ، في كتابه فصل المقال ، دراسة هذه القضايا الرئيسية التي دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . لان هذه القضايا ، كما يقول محمد عبادة (٤٤) ، « أكبر من ان يوفىها حقها من البحث في هذا الحيز الضيق والنطاق المحدود ، هذا ، الى انه قد وفاها حقها عندما ناقش فيها المتكلمين في كتابه « مناهج الأدلة » ، وعندما رد على الإمام الغزالي في « تهافت التهافت » ، وانما كان تعرضه لهذه القضايا هنا من باب ضرب الأمثلة وتقديم النماذج التطبيقية التي يوضح بها مقصده من هذا النص ، والذي هو اساسا اثبات إخاء الحكمة (الفلسفة) للشرعية ، وتقديم المنهج الذي نصل باستخدامه الى الايمان بهذا الإخاء » .

ومن خلال هذا العرض التحليلي لكتاب « فصل المقال » لم نعثر على اية كلمة ، في فكر فيلسوف قرطبة ، تشير الى خضوع الفلسفة للدين . بل وعلى العكس فقد اعطى الحكمة اولوية مطلقة على الشريعة ، وذلك على طريق تجريد الحقائق الدينية من كل رموزها ، ومن ثم وضعها في سياقها الانبائي . وهذا ما يحملنا على التأكيد بان « فصل المقال » انما هو بحث عقلاني بالمعنى المطلق لهذه الكلمة . لكن هل نستطيع ان نقول مع غوثيه ان ابن رشد كان عقلانياً دون تحفظ ؟ هذا ما نريد ان نبينه ، من خلال النصوص المتعلقة بهذا الموضوع ، والموجودة في كتابي ابن رشد « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . وقبل بحث هذه النقطة بالذات ، لا بد من عرض رأي توما الاكويني من علاقة الفلسفة بالدين .

وبالنسبة للفلسفة التومائية ، هناك شرط مزدوج يسيطر عليها وهو التمييز بين العقل والايمان من جهة ، وضرورة تطابقهما من جهة أخرى . فالفلسفة مبنية على العقل ، اي ان الفيلسوف لا يقبل الا بما يقبله العقل وبما يمكن اثباته على طريقته . اما اللاهوت فانه مبني على الوحي ، اي على ما أمرنا الله به . وهكذا فان العقائد الدينية لا يمكننا فهمها ، لكننا ملزمون بقبولها والاخذ بها ، لان مصدرها خارج عن الطبيعة واسمى منها . ان الفيلسوف يبحث عن مبادئ الالبات في العقل ، اما اللاهوتي فانه يبحث عنها في الوحي .

فالفلسفة واللاهوت مشتركتان في كثير من الامور لدرجة انهما متفتتان في نتائجهما الاخيرة . اي انه لو كان بإمكاننا فهم معطيات الايمان فهماً عقلياً كاملاً ، لكان هناك توافق وانسجام كاملان بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية . وهذا ما يؤكد خطأ اية نتيجة فلسفية متناقضة مع العقائد الدينية . وفي هذه الحالة يعود على العقل انتقاد ذاته بدائه وإيجاد مكان خطأه .

وهكذا توجد عند الاكويني حقيقة واحدة وطريقتان : طريقة فلسفية وطريقة لاهوتية . وهاتان الطريقتان لا تؤديان إلا الى حقيقة واحدة . وكذلك علينا متابعة التأويل العقلاني لمعطيات الايمان قدر الامكان ، والصعود على طريق العقل نحو الوحي ثم النزول نحو العقل .

ففي كتاب « الرد على الخوارج » ، يميز توما الاكويني بين مجالين ، فيقول : « بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز اطلاقاً قدرة العقل البشري ، ومنها عقيدة التثليث . ويمكن لبعض الحقائق الأخرى ان تدرك على طريق العقل الطبيعي ، ومنها وجود الله ، ووحدته ، الخ (٤٥) » . وهكذا يوجد ، في مستوى اللاهوت ، علمان متميزان ومتكاملان : اللاهوت الموحى الذي ينطلق من العقائد الدينية ، واللاهوت الطبيعي المعد على طريق العقل (٤٦) .



واللاهوت الطبيعي ليس كل الفلسفة ، وانما هو جزء منها أو بالأحرى قمته . وهذا هو الجزء الذي درسه توما الاكوينى بشكل معمق . ان أولى الأشياء التي نعرفها انما هي الأشياء الحسية ، وأولى الأشياء التي يكشف لنا الله عنها هي وجوده ، اي اننا نبدا لاهوتياً حيث ننتهي فلسفياً .

وهكذا فان الروح المسيحية التي سادت في المصور الوسطى قد اخذت تنادي بقصور العقل البشري عن الاحاطة بالكثير من مسائل ما بعد الطبيعة ، حتى لقد خضعت الفلسفة للدين خضوعاً تاماً في القرن الثالث عشر الميلادي ، بدليل انتشار العبارة المشهورة القائلة بأن « الفلسفة ان هي الا خادمة لعلم اللاهوت » .

واذا كان ابن رشد قد اعتمد على ارسطو والمدرسة المشائية دفاعاً عن الفلسفة وإعلاء لشان العقل ، فان توما الاكوينى قد وضع الارسطية في خدمة العقائد الدينية مصيقاً بذلك حدود العقل وقدرته على ادراك بعض الحقائق المتعلقة بالله .

### ج - تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة :

ولنبحث الآن في علاقة الشرع بالحكمة ، من خلال « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . ان العقل ، كما حدده ابو الوليد في كتاب « فصل المقال » ، قادر على ادراك جميع الحقائق والموجودات ، بحيث لا يخفى عليه اي شيء ، اي ليس في الشرع اسرار تخفى على العقل . وبدا فان الايمان والمعرفة العقلية شيء واحد عند فيلسوف قرطبة الذي كان عقلانياً بكل ما في الكلمة من معنى . ولكن هل بقي ابو الوليد على ما اقره ، في كتاب فصل المقال ، من مبادئ عقلانية محضة ؟ هذا ما نريد ان نبينه من خلال بعض النصوص المتعلقة بالموضوع والموجودة في الكتابين المذكورين . يبدو لنا ، للوهلة الاولى ، ان ابن رشد قد تراجع عن موقفه العقلاني واتجه نحو المذهب الايماني . وهنا يمكننا التمييز بين مرحلتين :

فاما المرحلة الاولى ، المتمثلة بنصوص متعددة من « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، فهي تشير الى تقارب بين الفلسفة والدين ، اكبر من ذلك المذكور في فصل المقال . فالاديبان هي « الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع ، وان اختلفت في ذلك بالآقل والأكثر » . وهي ايضاً الشرائع التي اتفقت « على وجود اخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وافعاله ، وان اختلفت فيما تقوله في ذوات المبدأ وافعاله ، بالآقل والأكثر » . وهي كذلك الشرائع « المثقفة في الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة ، وان اختلفت في تقدير هذه الاعمال » . كما انها « لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة » عند الفلاسفة ، لان الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، بعكس الاديان التي تبغى تعليم الناس دون استثناء (١٧) .

فالفلسفة ، بحسب تلك النصوص ، تعترف للدين بدور الموجه والمهذب ، وبانه الوسيلة الوحيدة لتحقيق سعادة الناس الحقيقية الأبدية . وصفوة الكلام ان الفلسفة والدين علمان ذو

هدف واحد ، هو تأكيد السعادة الحقيقية للناس اجمع في هذا العالم وفي العالم الآخر .  
 « ومع هذا ، يقول ابن رشد ، فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نهت بما يخص الحكماء ،  
 وعينت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص (الفلاسفة) انما يتم وجوده ،  
 وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف  
 الخاص ، وفي حياته : إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك ، وإما عند نقلته الى  
 ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ان لا يستهين بما نشأ عليه ، وان يتاول ذلك احسن تاويل .  
 وعلى الفلاسفة ان يعلموا ان المقصود بالتعليم الديني هو عامة الناس لا خاصتهم . فان شكوا  
 في المبادئ الشرعية التي نشأوا عليها ، أو قاموا بتاويل مناقض للأنبياء ، فانهم أحق الناس  
 بأن ينطلق عليهم اسم الكفر . ويوجب لهم عقوبة الكفر التي نص عليها دينهم . وهكذا يجب على  
 الفيلسوف ان يختار افضل الأديان ، « وان كانت كلها عنده حقاً ، وان يعتقد ان الأفضل  
 ينسخ بما هو افضل منه . ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بـ (إسكندرية) ، لما  
 وصلتهم شريعة الاسلام ، وتناصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى  
 عليه السلام » (٤٨) .

ويضيف ابن رشد قائلاً : « ان كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالفها . ومن سلم انه  
 يمكن ان تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة ان تكون أنقص من الشرائع التي  
 استنبطت بالعقل والوحي » (٤٩) .

ومن خلال هذه النصوص ، لا سيما النص الأخير منها ، يمكننا ، على الأقل ، ان  
 نؤكد ان هناك تعاوناً عميقاً بين الفلاسفة والدين ، بحيث أصبح من المستحيل التكلم بعد ، عند  
 ابن رشد ، على استقلاليهما عن بعضهما البعض . فعلى الفلاسفة باجمعهم ان يتقلدوا من الانبياء  
 وواضعي الشرائع مبادئ العمل والسنة المشروعة في الأديان . والمدوح « من هذه المبادئ  
 هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة  
 من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا . فانه لا يشك في ان الصلوات تنهي عن  
 الفحشاء والمنكر » . ولهذا لا بد من « ان توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل  
 العقلية والشرعية ، وان يوضع ان التي تعود هي امثال هذه الأجسام التي كانت في هذه  
 الدار ، لا هي بعينها ، لان المعدم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الموجود لمثل ما عدم ،  
 لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد . ولذلك لا يصح القول بالاعادة (اي بعث الأجساد ورد  
 الأرواح الى الأبدان) ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين ان النفس مرض ، وان الأجسام التي  
 تعاد هي التي تعدم . وذلك ان ما عدم ثم وجد ، فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل اثنان  
 بالعدد ، وبخاصة من يقول منهم : ان الأمراض لا تبقى زمانين » (٥٠) .

وأما المرحلة الثانية ، المتمثلة ببعض المقاطع من تهافت التهافت ومناهج الأدلة ،  
 فهي تشير ، في ظاهرها ، الى فيلسوف مغاير للفيلسوف الذي عرفناه من خلال فصل المقال .  
 ومما يسترعي الانتباه ، هنا ، اعتقاد ابن رشد بالقيوب وما الى ذلك من الحقائق مما لا تدركه  
 العقول كالأسرار والمعجزات ، واعتقاده التالي بخضوع الفلسفة للدين . هذا ولا بد ، الآن ،  
 من عرض النصوص التي تؤكد صحة ذلك :

ففي احد هذه النصوص يوضح فيلسوف قرطبة ما ينبغي ان يفعل مع من يخوض في مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول : « والسائل من المتخاصمين في امثال هذه الاشياء ليس يخلو : إما ان يكون من اهل البرهان ، او لا يكون . فان كان من اهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف ان هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم على ما ادى اليه البرهان . وان لم يكن من اهل البرهان فلا يخلو : اما ان يكون مؤمناً بالشرع او كافراً . فان كان مؤمناً ، عرف ان التكلم في مثل هذه الاشياء ، حرام بالشرع . وان كان كافراً ، لم يبعد على اهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له . هكذا ينبغي ان يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور الطليعية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي البرهان فيها، وسكت عنها في التعليم العام (٥١) » .

وثاني هذه النصوص هو النص ، الذي ذكرناه آنفاً (٥٢) ، والذي فيه يؤكد فيلسوفنا ان الشريعة التامة انما هي تلك المستنبطة بالعقل والوحي .

وفي النص الثالث يعقب ابن رشد على قول الغزالي في نظرية علم الله ، فيؤكد ان الكلام في « علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره » ، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة ، فضلاً عن ان يثبت في كتاب ، فانه لا تنتهي افهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم (٥٥) . فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين اطلعهم الله على الحقائق . ولذلك لا يجب ان تثبت في كتاب الا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني . وهي التي شأنها ان تقرا على ترتيب ، وبعد تحصيل آخر ، يضيّق على اكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني ، اذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس (٥٣) » .

وفي النص الرابع يرد ابن رشد على اعتراضات الغزالي على نظرية الصدور ، فقرة فقرة ، فيقول : « قول الغزالي : ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع » ، انما هو قول حق . وذلك لان « كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى للانسان من قبل الوحي » . والمعجز عن مدارك (الحقائق) ، الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده : منها ما هو عجز باطلاق ، اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك (هذه الحقائق) ، بما هو عقل ، ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس . وهذا المعجز : اما ان يكون في اصل الفطرة ، واما ان يكون لأمر عارض ... وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف (٥٤) .

وفي النص الخامس يقرر فيلسوفنا ان مبادئ العلوم الإلهية بطبيعتها ابعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول . ان كثيراً من الأمور الإلهية ، « ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يقتنعون بها في امثال هذه المعاني (٥٥) . واذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية اخرى ان يكون موجوداً ، لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادىء الرأي (٥٥) » .

وفي النص السادس يعترف ابن رشد اعترافاً واضحاً بالمعجزات ، يصرح بأن من ينكر معجزة إبراهيم وما شاكلها من المعجزات هو زنديق . « ان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الأدب الشديد » . فالذي يجب ان يقال في المعجزات « ان مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الانسانية ، فلا بد ان يعترف بها مع جهل اسبابها ، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادئ تثبتت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل » (٥٦) .

وفي النص السابع يذهب فيلسوف العرب الى أبعد من ذلك ، فيعتقد ان المعجزات ، وبعض الحقائق الأخرى كوجود الله ووجود السعادة ووجود الفضائل ليست مما ينبغي ان يتناول اليها من لا يحسن القول فيها ، بل هي أمور تتلقى بالتسليم والرضا . وفي هذا المعنى يقول ابن رشد : « اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ، فلها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ وانه لا يشك في وجودها . وأن كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن ادراك العقول الانسانية . والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الانسان فاضلاً ، ولا سبيل الى العلم الا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة » (٥٧) .

ومما يسترعي الانتباه ان ابن رشد لا يعترف بمعجزات القرآن وحسب ، وانما كذلك بالمعجزات التي أتت بها الكتب الدينية الأخرى . هذا مع انه يرى ان ابين معجزات الرسول العربي هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس في مثل قوته . « واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها ، يقول ابن رشد ، وجدتها من هذا الجنس . وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كاتقلاب العصا حية . وانما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ، ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة . وليعلم ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع (٥٨) » .

وهكذا فان النبوة ، عند ابن رشد ، امر خارج عن طبيعة الانسان . والصفة التي يسمى بها النبي نبياً هي « الإعلام بالنيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق (٥٠٠) » والذي يقول به القدماء في امر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ، وهو الذي تسميه الحداث (المثأخرون) منهم العقل الفعّال ، ويسمى في الشريعة ملكاً (٥٩) .



ويتابع الفيلسوف العربي الاسلامي البحث في النبوة والمعجزة ، من خلال كتابيه : « الكشف عن مناهج الأدلة » و « تهافت التهافت » . ولكننا هنا ، سنحاول توضيح هذا الموضوع ، بإيجاز ، استناداً الى مناهج الأدلة فقط . ان وجود الرسل ، بنظر ابن رشد ، ثابت ، الا انه لا بد لمن ادعى الرسالة ان يحمل علامة مرسله . وهذه العلامة هي المعجزة . والرسول أو النبي ، كما لا يخفى ، هو من يضع الشرائع بوحي من الله . وان قيل : من أين يعلم ان ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع بوحي من الله كان الجواب ان ذلك يعلم بأدلة ثلاثة ، وهي :

١ - « بما يندرون به من وجود الأشياء ، التي لم توجد بعد ، فتخرج الى الوجود على الصفة التي اندروا بها ، وفي الوقت الذي اندروا » .

٢ - « وبما يأمرون به من الأفعال ، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم » .

٣ - وبالكتاب ، الخارق للمعتاد ، الذي ينادون به كتاباً منزلاً . « وذلك ان الخارق للمعتاد اذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دلّ على ان وضعها لم يكن بتعلم ، وانما كان بوحي من الله ، وهو المسمى نبوة . واما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك ، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة » (٦٠) .

وازاء هذا الموقف الجديد الذي تبين لنا ، من خلال عرضنا لبعض نصوص كتابي : « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » ، هل يمكن القول ان ابن رشد اصبح من دعاة المذهب الايماني ، او لا يزال فيلسوفاً عقلياً بكل ما في الكلمة من معنى ؟

مركز تحقيق فائقة عدمي

وهكذا لابن رشد ، في موضوع علاقة الحكمة بالشريعة ، موقفان : مؤلف عقلائي ، وموقف ايماني . ولما كان التوفيق بينهما أمراً مستحيلاً ، لذا لا بد لنا ، ان اردنا اعطاء رأي نهائي حول ذلك ، من افتراض ثلاثة احتمالات لا رابع بينهما ، وهي :

١ - اما ان يكون ابن رشد قد وقع في التناقض ، وهذا ما لا يمكن ان يحدث من فيلسوف كبير ، كابي الوليد ، الذي انتشرت مؤلفاته الطبية والفلسفية في جميع انحاء العالم ، والذي كان له مقام جليل عند العرب واللاتينيين على السواء .

٢ - واما ان يكون حدث تطور في فكر ابن رشد ، فغير موقفه من المذهب العقلائي الذي قال به في كتاب « فصل المقال » ، الى المذهب الايماني ، بحسب بعض النصوص التي اشرفنا اليها آنفاً ، في كتابي « تهافت التهافت » و « الكشف عن مناهج الأدلة » . بيد ان هذا الاحتمال ، هو كذلك أمر مستحيل ، لأن ابن رشد كتب هذه المؤلفات الثلاثة خلال سنتين او ثلاث سنوات على اقصى حد (٦١) ، ولا يعقل حدوث تغيير جوهرى في فكره خلال هذه المدة البسيطة من الزمان .



٣ - وأما أن يعود هذا التغيير إلى الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، وإلى ظروف سياسية واجتماعية أوجبت على ابن رشد اتخاذ مثل هذا الموقف الجديد ، حرصاً على حياته وعلى أفكاره ، لا سيما أنه اتهم بالكفر والزندقة ، وأمر الخليفة بإحراق كتب الفلاسفة ، ولم يبق منها إلا كتب الطب والحساب ومبادئ علم الهيئة .

وصفة الكلام أن ابن رشد مفكر عقلاني أعطى الفلسفة معنى إيجابياً واضحاً ، وأعطى العقل قدرة على إدراك جميع الحقائق والوجودات. وعقلانيته تلك أدت به إلى هذا التصريح الذي يثير الدهشة إلى حد كبير ، إذ قال : « لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما ، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً ، وبذاته ، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم » (٦٢) .

ولئن تكلم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من أسرار ومعجزات ، فإنما هي رموز وصور لا تدل إلا على حقائق عقلية . فمن قرامثل هذه الأمور يحسب أن فيلسوف العرب الكبير يقول بأسرار حقيقية ، وهو في الواقع لا يريد ذلك ، وإنما يعني أن في الشرع أقوالاً في الملائكة والثواب والعقاب ، وأن هناك وصايا خاصة للعبادة كالصلاة والزكاة والحج والصوم وما إلى ذلك (٦٣) .

### المراجع والحواشي :

- ١ - راجع الفالغودي والجر ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، ص ٦٤٣ ، مؤسسة بدران وشركاه ، بيروت لبنان .
- ٢ - راجع ما قلناه حول هذا الموضوع ، « تاريخ الفلسفة العربية » ، القسم الثاني ، البحث الأول « الكندي » ، ص ٧١ - ٧٢ ، المطبعة الجديدة - دمشق .
- ٣ - راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، البحث الثاني « الفارابي » ، ص ١٦١ وما بعدها .
- ٤ - راجع ما قلناه حول هذه النقطة ، المصدر السابق ، القسم الثالث ، البحث الثالث « ابن طفيل » ، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ ، راجع كذلك تطابق العقل والشرع ص ٣٩٠ .
- ٥ - Cf. Renan « Averroès et l'averroïsme », 3ème édition, Paris, 1866, p. 164.
- ٦ - Cf. A. F. Mehren, « Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazali », in Muséon, Revue internationale de linguistique d'histoire et de philosophie, novembre 1888 (t. VII) et janvier 1889 (t. VIII).
- ٧ - Cf. Miguel Asín y Palacios, « El Averroísmo »
- ٨ - Cf. Léon Gauthier, « La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie », Paris, Leroux, 1909, p. 179-181.
- ٩ - Cf. Léon Gauthier, « Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'Appendice » . Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, p. XII-XIII éd. Carbonei, Alger, 1942.
- ١٠ - Cf. Léon Gauthier, « Ibn Rochd », Paris 1948, p. 280.
- ١١ - Cf. P. Manuel Alonso, « Theologica de Averroes (Estudios y Documentos) », Madrid-Granada, 1947, p. 102-109.
- ١٢ - راجع ، فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ٣٣ - ٣٧ ، طبعة الاسكندرية سنة ١٩٠٣ .
- ١٣ - راجع ، يوحنا قهر ، ابن رشد ، ج ٢ ، ص ٣١ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .

٤٤- راجع ، محمد عمارة ، فصل المقال ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢ .

٤٥- اخذنا هذا النص من كتاب « الفلسفة الوسيطة » ، تأليف ادوارد جونو ، ترجمة علي زيعور ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ١٢٩ .

٤٦- راجع ما قلناه عن توما الأكويني في كتاب المدخل إلى الفلسفة ، القسم الثاني ، الباب الأول ، الفصل الرابع ، ص ٢٣٥ - ٢٤١ .

٤٧- راجع ، بالنسبة لهذه النصوص ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، القسم الثاني ، ص ٨٦٦ - ٨٦٧ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

٤٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٧ - ٨٦٨ .

٤٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ .

٥٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٨٦٩ - ٨٧٢ .

٥١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٦٥٠ - ٦٥١ .

٥٢- راجع ، النص رقم ٤٩ ، ص ١١٣ .

٥٣- راجع ، ابن رشد ، تهافت التهافت ، المصدر المذكور ، ص ٥٥٠ - ٥٥٢ .

٥٤- راجع ، المصدر السابق ، القسم الأول ، ص ٤١١ - ٤١٢ .

٥٥- راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٤١ - ٣٤٣ .

٥٦- راجع ، المصدر السابق ، القسم الثاني ، ص ٧٩١-٧٩٢ .

٥٧- راجع ، المصدر السابق ، ص ٧٧٣ - ٧٧٤ . لقد ذكر معظم هذه النصوص عبد الرحمن بدوي في كتابه :

« Histoire de la philosophie en Islam », p. 783-786.

٥٨- راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، ص ٧٧٥ - ٧٧٦ .

٥٩- راجع ، المصدر السابق ، تنمة النص السابق ، ص ٧٧٦ .

٦٠- راجع ، ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٢٩ ، تقديم محمود قاسم ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، راجع كذلك

الماخوري وأبجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٨٢ - ٦٨٣ .

Cf. Badawi, op. cit, p. 789 - ٦١

كتب ابن رشد فصل المقال عام ٥٧٥ هـ - ١١٧٩ م ، والكشف عن مناهج الأدلة عام ٥٧٥ هـ - ١١٨٠/١١٧٩ م ، وتهافت التهافت ٥٧٦ هـ - ١١٨٠ م تقريباً .

٦٢- راجع ، ابن رشد ، « تهافت التهافت » ، الجزء الأول ، المصدر المذكور ، ص ٢٤٦ .

٦٣- راجع ما قاله الماخوري وأبجر حول هذه النقطة بالذات ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٤ .

١٤- راجع ، الامام محمد عبده ، مجلة المنار ، سنة ١٩٠٢ .

١٥- راجع ، روجيه غارودي ، مجلة الطليعة ، القاهرة ، يناير ، سنة ١٩٧٠ .

١٦- راجع ، ت.ج. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

١٧- راجع ، ابن رشد ، فصل المقال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، (محصل « حكم دراسة الفلسفة » ، ص ٢٢ ، المقطع الأول .

١٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ ، « فريدة النظر » .

١٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٢ ، الفقرة الثانية .

٢٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .

٢١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٤ ، الفقرة الثانية ، السطر ( ١٠-١١ ) .

٢٢- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ ، الفقرة الثانية .

٢٣- راجع ، المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

٢٤- راجع ، المصدر السابق ، فصل « علاقة الحكمة بالشريعة » ، ص ٣١ - ٣٢ .

٢٥- راجع ، ما قلناه عن أنواع الآلية ، ص ١٠٦ .

٢٦- راجع ، فصل المقال ، ص ٣١ ، الفقرة الأولى .

٢٧- راجع ، المصدر السابق ، ص ٥٨ ، فصل « مراتب الناس » .

٢٨- راجع ، المصدر السابق ، ص ٣٢ .

٢٩- راجع ، المصدر السابق ، فصل « مراتب الناس » ، ص ٥٨ - ٦٢ .

٣٠- راجع ، المصدر السابق ، فصل التاويل ، ص ٣٣ - ٣٤ .

٣١- راجع ، المصدر السابق ، فصل التاويل ، ص ٣٤ - ٣٥ .

٣٢- راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ - ٥٣ .

٣٣- راجع ، المصدر السابق ، فصل « الفرق الإسلامية والتاويل » ، ص ٦٣ ، المقطع الأول .

٣٤- راجع ، الماخوري وأبجر ، المصدر المذكور ، ص ٦٥٢ .

٣٥- راجع ، ما قلناه سابقاً حول الاجتهاد ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

٣٦- راجع ، ابن رشد ، المصدر المذكور ، فصل « انفصال الفلاسفة » ، ص ٣٦ - ٣٨ .

٣٧- راجع المصدر السابق ، فصل « العلم الإلهي » ، ص ٣٨ - ٣٩ .

٣٨- راجع ، المصدر السابق ، فصل « العالم بين القدم والحدث » ، ص ٤٠ .

٣٩- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .

٤٠- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ .

٤١- راجع ، المصدر السابق ، ص ٤١ - ٤٣ .

٤٢- راجع ، المصدر السابق ، فصل « المعاد » ، ص ٤٩ - ٥٠ .

٤٣- راجع ما قلناه حول انتقاد ابن رشد للغزالي ، ص ١٠٩ .

# من التراث الشعبي حكاية لقب أسرة ومسقية

د. عدنان الخطيب

تمهيد في الألقاب عند العرب :

وكثيراً ما يعلق برجل أو بأبنائه من بعده لقب من كلمة يلتزمها في أحاديثه بين الناس أو بلفظة أو جملة جرت على لسانه مرة ، أو وردت في بيت من الشعر قرضه أو نسب اليه ، كما لقب شاعر جاهلي بالمزق أو بالمزق لقوله :

فان كنت ماكولاً فكن خير أكل  
والا فادركني ولما أمزق

وكما لقب بالمزق بكسر الزاي فقط شاعر حضرمي متأخر . وكان للمزق هذا ولد اسمه عباد قال يوماً يفتخر بأبيه :

أنا الممزق أعراض اللثام كما  
كان الممزق أعراض اللثام أبي

فلقبه بعض الناس بالممزق ويروى المخرق بالراء المهملة فاشتهر بهذا الاسم فكان يقال المخرق بن الممزق الحضرمي .

جاء في الناس في مجتمعاتهم على مناداة بعضهم بعضاً ، كل واحد منهم بالاسم الذي دعاه به أبواه ما دام صغيراً ، فإذا ما كبر واحتل بينهم مركزاً أو تعاطى مهنة نمتوه بمهنته أو مركزه ، وللتمييز بين أطفالهم يلجؤون عادة الى اضافة عمل والد الطفل أو مهنته اليه فتراهم يقولون : هذا ابن الشيخ وهذا ابن الامام وهذا ابن القصاب وذاك ابن الحداد أو النجار أو المعلم .

وعندما اتسعت المجتمعات توسع الناس باطلاق بعضهم على أبناء الآخرين الألقاب يضاف فيها الى الواحد منهم صفة عرف أبوه أو جده بها فيقولون : ابن الأشقر أو الأحمر أو الأسود ، أو هم يلقبونه بخلق غلب على طبعه كالطيب والحباب والصافي ، أو بالاضافة الى علة كان أبوه قد أصيب بها كابن الأطرش والأعمى والأكتع .

ومن غرائب الأمور أن البيت الأول من الشعر مشهور ومستشهد به في كثير من كتب اللغة والأدب والتاريخ ، اذ يقال ان الخليفة الراشد عثمان بن عفان استشهد به - عندما أحيط به - في رسالة بعث بها الى علي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، ومع هذا فبين المستشهدين به من المؤلفين خلاف شديد على الاسم الحقيقي لكل من الممزق والمخرق . فقال بعضهم ان الاسم الحقيقي للممزق كان شاس ابن نهار العبدي ، وقال آخرون بل هو يزيد ابن خذاق ، ورفض آخرون هذا وقالوا : انه شاعر من عبد قيس واكتفى جماعة بالقول انه شاعر من حضرموت (١) .

وكذلك (تأبط شراً) الشاعر الباهلي الكبير اسمه ثابت بن جابر قال مرة :

تأبط شراً ثم راح أو اغتدى

يطالع غنماً أو سيف الى ذحل

فلقب تأبط شراً واشتهر بلقبه الجديد ونسي أكثر الناس اسمه الحقيقي والناطقة الذبياني صاحب المعلقة الشهير كان يسمى زياد بن معاوية ويوم جرى على لسانه هذا البيت :

وحلت في بني القين بن جسر

وقد نبفت لنا منهم شؤون

لقبوه بالناطقة فاشتهر بلقبه وكاد اسمه الصحيح ينسى ، وجران العود هو المستورد العقيلي لقب بذلك لقوله يهدد امرأته بالسوط :

خذا حذراً يا جارتني فأنسي

رايت جران العود قد كاد يصلح

أما مصعب بن عبدالله الزبيري فلزمه لقب من أغرب الألقاب فقد اشتهر بلقب (عائد الكلب) لأنه مرض يوماً فلم يبال الناس بمرضه فتضايق منهم وقال أبياتاً يعاتبهم فيها منها قوله :

ما لي مرضت فلم يعدني عائد

منكم، ويمرض كلبكم فاعود (٢)

والألقاب التي يتداولها الناس في مجالسهم ومتاجرهم ويمرضون لها في أحاديثهم وأشعارهم تختلف في أسبابها والدوافع اليها كما تختلف في أثرها على أصحابها ، فمنهم من يكون اللقب محبباً اليه ارتضاه ولا يقبل عنه بديلاً ، ومنهم من يمتز بلقبه ويفتخر ويستاء ممن يتجاهلونه ، ومنهم من لا يحب اللقب الذي يناديه به الناس ولكنه يصبر عليه على مضض ، وهناك من يعمل جاهداً للتخلص من اللقب الذي خلع عليه ، كما أن بعضهم يرفض اللقب وقد يقاتل من يجاهر به أو يكتفي بمعاداته .

ومن الألقاب السيئة والمهينة أو المؤذي للسمعة ومنها القبيح أو المستهجن ، وجرت عادة الناس أن يتنازوا بالألقاب ويستخدمونها في المشاجرات واذكاء العداوات ، وهو أمر نهى عنه الاسلام نهياً قاطعاً . قال تعالى وهو أعز قاتل : [ ولا تنازوا بالألقاب ] .

والحديث عن الألقاب حديث فيه طرافة حيناً وفيه تاريخ حيناً آخر ، وقد احتل في تراثنا العربي مكانة واضحة ، وأفرده جماعة من العلماء والأدباء فصولاً خاصة في كتبهم ، وكان الامام به فضلاً عن الاحاطة بمختلف أنواعه وبخاصة ما يتصل منه بالمعظماء والمشهورين من الرجال معدوداً من لطائف المعارف ومن الأدلة على سعة الاطلاع والمعرفة ،



ابتدعوها ، منها أنهم كانوا يلقبون مروان  
ابن الحكم ، خيط باطل ، لأن شاعرا قال  
عندما ملك عليهم :

لحي الله قوما أمثروا خيط باطل

على الناس يعطي من يشاء ويمنع (\*)

وقيل : انما لُقّب بخيط باطل لأنه كان  
مفرط الطول مع الدقة . وهذا ما ذكره  
المسعودي وأثبتته الثعالبي وأردف قائلا :  
« الخيوط التي تتراعى في الهواء ( تسمى ) :  
مخاط الشيطان ولعاب الشمس وخيط باطل ،  
ويشبه به مالا حاصل له ومالا طائل فيه ، وكان  
مروان بن الحكم يقال له : خيط باطل  
لأنه كان طويلا مضطربا (٦) » .

ولما ملك عبد الملك بن مروان ، وكان  
معروفا بالبخر والبخل ، لقبه بعض الناس :  
أبا الذبان ، ولقبه آخرون رشح الحجر ،  
وعلل اللقب الأول بالبخر وأن الذباب يتحاشى  
المرور أمام وجهه خوف أن يموت من نفسه .  
وعللوا اللقب الثاني بأنه كالحجر لا يرشح  
وأن رشح ففي الندرة (٧) .

وكان الناس يلقبون مسلمة بن  
عبد الملك ( بالجرادة الصفراء ) لنحوه  
وصفرته على ما يبدو (٨) .

وشاع عن يزيد بن عبد الملك أنه كان يهوى  
جاريتين في بلاطه فلقبه الناس ( بعاشق  
بني مروان ) (٩) .

ولقب الناس الوليد بن يزيد بن  
عبد الملك بـ ( خليع بني مروان ) وكان ولي  
الملك بعد أبيه يزيد ولم يلبث أن قتله ابن  
عمه عبد العزيز بن الحجاج بن عبد الملك (١٠) .

وكان يزيد بن الوليد يلقب بـ ( يزيد  
الناقص ) لأنه انقص من أعطيات الجنود (١١) .

اللتين تؤهلان صاحبهما لمجالسة الملوك والأمراء  
ومنادمتهم .

وما هو أبو منصور الثعالبي صاحب  
كتاب ( لطائف المعارف ) المشار اليه آنفاً يفرّد  
فصلاً خاصاً بتمداد الشعراء الذين لقبوا  
باشعارهم وفصلاً آخر لسائر القاب الوجوه  
والأعيان وغيرهم . ومثله فعل كل من ابن  
دريد في كتابه « الوشاح » وجلال الدين  
السيوطي في كتابه « الزهر » ، كما نجد في  
كتاب « الأغاني » طرفاً كثيرة تتصل بالألقاب  
وذكرنا لأسباب بعضها أو البواعث عليه (٣) .

من تاريخ الألقاب في بلاد الشام :

من الطرائف التي تناقلتها الكتب الملمع  
اليها آنفاً وبخاصة إذا كان أصحابها من  
المتشيمين ، أن بني أمية في الشام كانوا يلقبون  
علي بن أبي طالب رضي الله عنه « أبا تراب »  
والسبب الذي دفعهم الى هذا ، ما روي عن  
النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى في بعض  
أسفاره علياً وقد نام على التراب فتلوّث به  
ثيابه فقال له على سبيل المداعبة : « قم  
يا أبا تراب » (٤) .

ونحن لا نسمع اليوم الا قليلا كنية  
« أبي تراب » ولكننا قرأنا في سيرة زعيم  
الاصلاح في القرن الماضي « جمال الدين  
الأفغاني » أن رجلا كان يلازمه ويقوم على  
شؤونه وعنه دوت مؤلف وخاطرات جمال الدين  
الأفغاني ، بعض حركاته وسكناته وشيئا من  
أفكاره ، كان معروفا من المترددين على  
الأفغاني باسم « أبو تراب » وأظنه كان فارسياً  
من الشيعة .

ومن الطرائف أيضاً أن أهل الشام كانوا  
يشيرون الى بعض ملوك بني أمية بالألقاب



والقادري فكل هذه الألقاب تعني الانتساب  
الى عبد القادر الجيلاني أو الى طريقته  
الصوفية .

ومن القاب الأسر الدمشقية ما يدل على  
انتسابها الى رجل جاء الى دمشق من بلد  
آخر ، أو أنه أقام فيه مدة قبل أن يعود الى  
دمشق فنسب الى ذاك البلد فقالوا : الحلبي  
والحمصي واللاذقاني والسيوطي والطنطاوي  
والموصلبي والمصري والمغربي . وقد ينسب  
فرد الى مذهب تفرد بالعلم فيه أو بامامة  
اتباعه فأخذ أولاده اللقب منه فقالوا :  
أبناء العنبري أو الحنفي أو المالكي أو الشافعي  
أو الجعفري .

وقد تحمل أسرة من الأسر لقباً يدل على  
عمل أو صناعة من الصناعات كان يتعاطاها  
أحد أجدادها ثم انقرضت الصناعة وبقي  
اللقب كال : الكحالة والمحايري والسيوطي ،  
ومن الصناعات ما بقي معروفًا ولكن مدلوله  
تبدل مع الزمن كالعطار والجمال والحكيم .

وعندما قامت أول حكومة عربية بدمشق  
في نهاية الحرب العالمية الأولى ، بعد قرون  
من الحكم العثماني ، اندفعت أسر شامية  
عديدة الى صوغ ألقابها بالنسب الى الجد  
الذي عرفت بالانتماء اليه فال حمزة حملوا  
لقب الحمزاوي وآل ركاب : الركابي وآل  
سعد الدين : السعدي وآل شهاب : الشهابي  
وآل نكد : النكدي .

وفي دمشق عدة أسر مازالت تحمل لقباً يدل  
على تزعم بعض أجدادها صناعة من  
الصناعات أو طائفة من طوائف المجتمع ،  
كآل شيخ البزورية وشيخ الحدادين وشيخ  
السروجية وشيخ البساتنة (١٢) .

وتحتفظ بعض الأسر بألقاب مصوغة صياغة  
أعجمية كآل الشهبندر وآل القوتلي

ومن الألقاب التي خلها الناس على  
ملوك بني أمية لقب ( الحمار ) خلصوه على  
آخر ملوكهم مروان ، وكان ولي الملك سنة  
١٢٧ وقتل سنة ١٣٢ هـ ، وقيل في تعليل هذا  
اللقب أن العرب كانت تسمى كل مائة سنة  
حماراً ، ولما قارب ملك بني أمية مائة سنة في  
أيام مروان لقبوه لذلك بالحمار ، وقيل  
إنما لقبوه لصبره وجلده ، إذ كان لا يجف  
لبده في محاربة الخوارج والمسودة ويصل  
السرى بالسير ، ويصبر على الركض وشدائد  
الحرب والعرب تقول في أمثالها : أصبر من  
حمار (١١) .

ومن يتتبع الميثب في كتب التراث من  
الألقاب عند عرب الجاهلية وفيما تتالي من  
المجتمعات ، ويبحث عن الدافع لكل واحد  
منها أو الغاية منه ، يجد طرائف كما يجد  
بعض الغرائب ، فقد يكون الدافع في بعضها  
الحب أو الكره وفي بعض آخر التفاؤل أو  
التشاؤم ، وبعض الألقاب صريح واضح  
وبعضها مضمن أو مرمرز أو مأخوذ على  
الضد ويستوي الخاصة والعامة في استعمال  
الألقاب صورة لواقع ملموس أو تأكيداً لحب  
أو كره أو تمييزاً عن تهكم واستخفاف ، والألقاب  
إنما تكون في مجملها من ( الفصحى ) وقد  
تكون من ( العامية ) وأحياناً تكون كلمة  
من ( الفواحش ) .

ألقاب الأسر الدمشقية :

ألقاب الأسر الدمشقية الأصيلة كثيرة  
مختلفة الدلالات ، فبعضها يدل على انتسابها  
الى جد معروف النسب . أو الى جد كان  
سماً له مثل الحسن والحسين السبعين وأبي  
بكر وعمر وأبي أيوب الأنصاري .

وقد تتعدد الألقاب في لفظها ومدلولها  
واحد ، مثل الجيلاني والكيلاني والجيلي

وقصاب باشي وقصاب حسن وعرب أوغلي وعربي كاتبي ، كما تحتفظ أسر برتبة أحد أصولها كجزء من لقبها أو بالرتبة نفسها كال عمر باشا أو مردم بك أو كآل البيك أو الأفندي .

ومن ألقاب الأسر الشامية ما يحرص أصحابها على لفظها معرفة بال ، ولو كانت من الأعلام الجامدة ، كآل الخطيب والبكري واليوسف والياسين ، ومنها ألقاب لا تلحقها آل التعريف أبداً كبهلوان وخير وحتاحت ودعدوش .

وفي دمشق أسر عريقة يشمل لقب الواحدة منها أصلاها وأسباطها كآسرة المجلاني والمالكى والكزبري والمظم والناس لا يفرقون عادة بين أفراد الطائفتين الا عند بحثهم في الأنساب أو عند اختلاف بعض أفراد الطائفتين .

ومن أهراب ألقاب بعض الأسر الدمشقية لقب ( بقدونس ) تحمله أسرة صغيرة تضم أفراداً من الملع رجالات دمشق ، عرفنا منهم واحداً من كبار أساتذتنا وزملاننا في مجمع دمشق وابنا له من متفوقي رجال القانون وأحد رؤساء المحامين بدمشق ، وكنا أثناء دراسة تاريخ الأسر الدمشقية والبحث عن تاريخ رجالاتها نتساءل عن سبب هذا اللقب ، الى أن وقعت في حديث لأحد الشيوخ على سر اللقب الغريب ، مما زادني فخراً بمدنيتي دمشق واعتزازاً بتاريخها وأخلاق أهلها وبالمحبة والتعاطف يتبادلونه فيما بينهم .

### حكاية لقب أسرة دمشقية :

ان للبساتين ، التي كانت تلف دمشق من كل أطرافها ويشدت حنوها من ناحيتي الشمال والغرب قبل أن يمتد البناء إليها ، أثراً كبيراً

فيما اشتهرت به المدينة من جمال واعتدال جو ، ففي تلك البساتين المنتشرة على ضفاف نهري ( يزيد ) و ( ثوري ) كانت أشهر حدائق دمشق ومقاصفها وأحلى مغانيها ومتنزهاتها .

كان الدماشقة يقصدون تلك البساتين في أكثر أيام السنة ، وأيام الجمع والأعياد بخاصة ، يتنزهون بين مغانيها وعلى ضفاف نهريها وعلى جوانب الجداول التي تتفرع منهما وبالتقرب من ماصيات (١٣) البساتين والطواحين المنتشرة فيما بينها ، يتفيؤون ظلال الآس أو الصفصاف في أيام الحر بين أنواع الورود والرياحين ، يتسامرون ويأكلون ما حملوه أو ما جثموا بأنفسهم من أطايب المأكولات وأنفس لحوم الشواء ، وتراهم يسارعون الى العودة الى منازلهم ، في غير ليالي الصيف البيضاء ، اذا ما خافوا مداومة الظلام .

ومن تلك البساتين كانت تحمل الى دمشق فجر كل يوم حاجاتها من الخضراوات والبقول وأنواع الفواكه الشامية من ( حيلاس ) و ( أجاص ) و ( جانرك ) و ( دراقن ) و ( صبارة ) امتازت بحلاوتها عما يزرع في غير دمشق من البلاد .

وكان في عداد الخضراوات والبقول التي تحمل الى دمشق من البساتين المحيطة بها ( البقدونس ) (١٤) وهو بقلة سريعة النمو سهلة الزراعة رخيصة الثمن ، عرفنا أياماً كان بائع الخضار بدمشق يهدى حزمة منه الى كل من يشتري ما يزينه البقدونس وربات البيوت الشاميات اعتدن تزيين صحور الشواء ، وأنواع الشريد التي يتقنها بالبقدونس كما أنهن مولعات باقامة ولائس دورية يقدمن فيها مقبلاً يطلقن عليه اسم ( التبوله ) أغلبه من البقدونس مع شيء من جريش البر المسلوق متبلاً مع حامض الليمون

الشباب الذين هبوا للنجدة موقعا لنفسه بين البيت المشتعل من أطرافه والنهر الذي كان على بعد عشرات من الأذرع وكل واحد منهم يحمل سطلا ، فكان الأقرب منهم الى النهر يملا سطله بالماء ويناوله جاره بدلا عن الفارغ ، حتى اذا ما انتهى الملائن الى يد الأقرب الى النار سفعه عليها وأعادها فارغا . وعندما خمد أوار النار كان كل شيء لم يحترق غريقا بالماء .

ولم يرجع أصحاب البساتين الى بيوتهم الا بعد أن هبوا لأبي عبده وأفراد أسرته منامهم وما يحتاجون اليه في تلك الليلة العاصفة من طعام وأردية ، والا بعد أن رأوا أبا عبده مبتسما يحمد الله على سلامة أفراد أسرته ، ويشكر لزملائه وجيرانه مروءتهم وما تحملوه من عناء شهامة ومودة .

وفي ضحى الغد توافد كبار أصحاب البساتين على مقر شيخهم تلبية لدعوة تلقوها . فلما اكتمل عقدهم ، قال الشيخ : دعوتكم اليوم لاتداول معكم بشأن الفاجعة التي أصابت أحد زملائنا والواجب علينا لمساعدته في تخطي مصابه الجسيم .

وقر الرأي على تأليف وفد يزور زميلهم المنكوب ومواساته ثم التحدث معه عن مصابه للوقوف على نوع المساعدة التي ترضيه . غير أن ( أبو عبده ) الذي أحسن استقبال زملائه الوافدين عليه شاكرالشيخ جميل أريحته ولزملائه حسن مساعيهم ، رفض قبول أي مبلغ من المال بحزم مبدئيا عزمه على بدء حياته من جديد معتمدا على توفيق الله عز وجل حامدا آياه على اللطف بالمقدر عليه اذ أنقذ له الأولاد من الحريق وسلم له ( الدف العالي ) (١٦) المزروع بالبقدونس ليستعين به في معاشه ريثما يعود البستان الى الازدهار والاثمار .

وكان أكثر أصحاب البساتين المحيطة بدمشق قد ابتنوا فيها بيوتا يصطافون فيها . كما أنهم يشتون ، على حين يرجع أفراد منهم الى المدينة ليبيتوا ليالي الشتاء القارص بردها ، ولا يتوانى الواحد من هؤلاء في العودة الى بستانه صباح كل يوم تشرق فيه الشمس ليرعى أرضه ويعمرها .

وكانت بيوت أصحاب البساتين متفرقة تتباعد تبعا لسعة هذه البساتين ، وقد تتقارب بيوت الأسرة الواحدة اذا ما كانت بساتينهم مجزأة عليهم بالأثر عن جدهم ، على أن الجميع كانوا يتبادلون الزيارات الليلية ويلبي بعضهم دعوات بعض الى حفلات الأنايس والطرب والأفراح وخاصة في أيام الصيف وفي لياليه المقسرة . كما كان الجيران منهم يتماونون في خدمة بساتينهم واروائها ليلا ، أما في الليالي المظلمة فكانوا يخرجون معا لتحويل مياه الري الى جداولهم يحمل الواحد منهم فانوسه ، متسلحا برفشه على الأقل ، حذرا من كلب شارد أو سبع جائع .

قال شيخ طاعن في السن ، وهو يحدثنا ببعض الحكايات الشامية : سمعت جدي يروي لزواره قال : وفي ليلة من ليالي الخريف العاصفة ، تسامع بعض أصحاب بساتين الصالحية (١٥) صياحا ثم سمعوا استنجادا مع هبوب ريح تحمل دخانا . فنفروا يوقظ بعضهم بعضا ، وهم يتراكضون نحو مصدر الصياح ، ولم يلبثوا أن رأوا نارا تأجج سعيرها في بستان زميلهم ( أبو عبده ) فلما دخلوه شاهدوا البيت فيه يحترق و (أبو عبده) يستنجد بهم لمساعدته في انقاذ الصغار من أولاده .

وبعد انقاذ الأطفال تعاون الرجال على ابعاد ما وصلت اليه أيديهم من أثاث عن أسنة اللهب ، على حين أخذ كل واحد من

خلالها يشار الى بستانه بالبنان مضافاً الى ما يزرع فيه ، كما كان الصغار يهتفون وهم يحيونه اذا مر بهم ، ( يا عمو بدنا بقدونس ) (١٧) كما كانوا يميزون أولاده وأحفاده عن غيرهم بالاشارة اليهم أنهم ( أولاد بقدونس ) .

★ ★ ★

وزالت البساتين وبقي اللقب عالقاً بأسرة ( أبو عبده ) وساماً على صدر مدينة دمشق يدل على ما حبا الله أهلها من عزة نفس ودمائة خلق وتعاون يدعو للفخر والاعتزاز (١٨) .

واذا كان كثير من الناس يفخرون بأحد أجدادهم لأنه كان من الملوك أو كان من قادة الجيوش الفزاة أو من شيوخ العشائر والرؤساء فحري بأحفاد أسرة ( أبي عبده ) الدمشقية الأصيلة ، وفيهم العالم الكبير ، والمهندس البار ، والطبيب الناجح ، أن يمتزوا بانتسابهم الى جد كان ، وهو من الكادحين ، شديد الالباء عزيز النفس يقدره نظراؤه وجيرانه وهو محبوب في أهله وعند من عرفه من الناس .

ان قصة هذا اللقب الدمشقي المريق رصيعة فخر تزين صدر كل من حمله .

عدنان الخطيب

دمشق

وعاد الوفد ينقل الى شيخ البساتنة شكر ( أبو عبده ) واعتذاره الجازم عن قبول أي مبلغ من المال ، معللين رفضه بالالباء وعزة النفس المشهور بهما طوال حياته .

وسأل الشيخ أعضاء الوفد عن مساحة ( دف ) البقدونس ، فأبدى الجميع شكهم في كفاية مردود البقدونس وهو بخس الثمن لاعاشة العيال والتمكين من إعادة البستان الى سابق عهده .

وأطرق شيخ البساتنة الى الأرض مفكراً ، وانصت الجميع - كمادتهم - في انتظار رأي الشيخ ، ولم يلبث أن رفع رأسه وقال :

.. اسمعوا قراري ، وأنا أمل أن تكونوا راضين عنه وتسهروا على تنفيذه بعد إبلاغه جميع أصحاب البساتين ، وسكت الشيخ هنيهة وأردف يقول :

- سنمتنع جميعنا ما خلا ( أبو عبده ) عن زراعة البقدونس وبيععه لمدة سنة كاملة ، فترفع أسماره ويتمكن ( أبو عبده ) من اصلاح حاله وإعادة بستانه الى الانتاج والاغلال .

★ ★ ★

ولم تكد السنة تمضي الا وصلح حال ( أبو عبده ) واغتنى وهو يداب على زراعة البقدونس تلبية لحاجة السوق منه ، وكان

الهوامش :

١ - انظر لسان العرب مادة ( مرق ) او ص ١٨٥ من المؤلف والمختلف للأمدي ، او ص ٢٤ من لطائف المعارف للشعراوي تحقيق ابراهيم الابيادي وحسن كامل الصيرفي القاهرة ١٩٦٠ .

٢ - انظر لطائف المعارف الكتاب السابق ذكره ص ٢٣ .

٣ - انظر ايضاً في الموضوع نفسه كتاب المؤلف والمختلف للأمدي وكتاب سمط الآلى للبكري وفيهما فهي كثيرة .



٤ - جاء في الصفحة ١٦٧ من تاريخ الخلفاء للسيوطي وهو يتكلم عن علي بن أبي طالب نقلا عن صحيح البخاري قوله :  
« وما سماء أبا تراب إلا النبي عليه الصلاة والسلام . وذلك أنه غاضب يوما فاطمة ، فخرج فاضطجع الى الجدار في  
في المسجد فجاءه النبي عليه الصلاة والسلام ، وقد امتلاظهره أرابا ، فجعل النبي عليه الصلاة والسلام يمسح التراب  
عن ظهره ويقول : اجلس أبا تراب » انظر ص ٣٥ من لطائف المعارف للثعالبي .

٥ - نسب السعدي في مروج الذهب ج ٣ ص ٣٢ البيت الى اخي مروان عبد الرحمن بن الحكم ، واورده كل من الثعالبي  
في ثمار القلوب ص ٥٩ والميداني في الأمثال ( باب الدال ) واللسان والصباح في مادة ( حيط ) غير منسوب ، وجاء  
في الأمثال : ( أدق من حيط باطل ) قال الميداني : « ليه قولان : أحدهما أنه الهباء يكون في ضوء الشمس  
فيدخل من الكوة في البيت ، والثاني : أنه الطيف يخرج من فم العنكبوت ويسميه الصبيان : مغاط الشمس وهذا  
القول أجود » .

٦ - ذكر الجوهري في صحاحه مثل هذا القول ، وقال : « المقلب به لدقته » انظر لطائف المعارف ص ٣٦ .

٧ - انظر لطائف المعارف ص ٣٧ .

٨ - المصدر السابق ص ٤١ .

٩ - المصدر السابق ص ٤٢ .

١٠ - انظر ص ٢٥٢ من تاريخ الخلفاء للسيوطي .

١١ - انظر لطائف المعارف ص ٤٣ .

١٢ - البستان كلمة مربة قديما وتطلق في بلاد الشام وغيرها على الأرض التي تزرع فيها الخضراوات والأشجار المثمرة  
والأزهار ، واشتقت العامة منها فعلا لقالت ( بستان ) إذا تطلعت بستانا والاسم البستنة ، ولد الرها مجمع اللغة ،  
كما جمعوا العاملين فيها على لفظة ( بساتنة ) وافرقت الشهابي في معجمه بين البستاني الذي يعمل في البساتين وبين البساتيني  
الذي يمدس زراعة البساتين أي الضر والفواكه والورود .

١٣ - الماصية لفظة شامية تدل على مخرج الماء من النهر العام الى جدول خاص ، ويلزم أن تكون مبنية او محفورة في  
حجر تمص من الماء بقدر الحق فيه ، واعتقد أن عربيتها الماصة .

١٤ - اسم البقل كما يلفظ في الشام واقطار أخرى ، وفي بعض الاقطار يسمى ( معدنوس ) . قال صاحب محيط المحيط :  
« البقدونس والبقدونس : بقل حار يؤكل بالخل والملح وغيرهما ، وهو المقدونس بالباء او تصحيله » وقال الشهابي  
في معجمه : « مقدونس ، وبلقونونها اليوم بالباء بدل من الميم ، وهي من كلمة مقدونيا ، وتسمى الكرسي الرومي  
والبطراسليون ، وهذه يونانية مربة قديما : بقلة من الحصى الخفيفة تزرع لرائحة ورقها . وهي من التوابل  
المشهورة » .

١٥ - الصالحية قرية على ضفاف نهر يزيد شمالي دمشق ، سكنها قوم صالحون هاجروا الى دمشق في القرن السادس  
للهجرة ، ثم اتسمت حتى أصبحت مدينة تشرف والبساتين من حولها على دمشق ، ثم اتسمت المدينةان حتى أصبحتا  
اليوم مدينة واحدة تتخللها بعض المتنزهات الصغيرة .

١٦ - الدف عند المزارعين في بلاد الشام هو المقسم من الأرض يروى مستقلا ، وفي اللفظة : الدف من الأرض سندها وما  
ارتفع منها .

١٧ - هذه الجملة من لغة صغار العامة في دمشق وتعني : ( يا عمي تريد بقدونسا ) .

١٨ - لم ألق على تسجيل لهذه القصة التي سمعتها رواية من عدمن شيوخ دمشق ، ولكني رايت باخرة ادبية دمشق الكبيرة  
السيدة اللة عمر باشا الأدبي تشير اليها في إحدى معاصراتها المطبوعة . انظر ( لغات دمشقية ) دمشق ١٩٨٠ .



# مَـشابه في التراث العالـمي

د. عبد الكريم اليا في

شيمة الثعلب المكر وشيمة الذئب الغدر ، ولكن مغبة الغدر والمكر  
دمار مرتكبيهما ، كما أن في التعاون قوة لا تقهر . جاء في كتاب « الحيوان »  
للجاحظ ج ٢ ص ١٧٢ ، ١٧٣ تحقيق عبد السلام محمد هارون تحت عنوان  
( اتحاد المتعاضدين في وجه عدوهم المشترك ) والعنوان من وضع المعقق  
النص الآتي :

« قال أبو الحسن عن سلمة بن خطاب الأزدي قال : لما تشاغل عبد الملك بن  
مروان بمحاربة مصعب بن الزبير اجتمع وجه الروم الى ملكهم فقالوا له : قد  
أمكنتك الفرصة من العرب بتشاغل بعضهم مع بعض لوقوع بأسهم بينهم .  
فالرأي لك أن تغزوهم الى بلادهم . فانك ان فعلت ذلك بهم نلت حاجتك .  
فلا تدعهم حتى تنقضي الحرب التي بينهم فيجتمعوا عليك . فنهاهم عن ذلك وخطأ  
رأيهم . فأبوا عليه الا أن يغزوا العرب في بلادهم . فلما رأى ذلك منهم أمر  
بكلبين فحرش بينهما ، فاقتتلا قتالا شديدا . ثم دعا بشعلب فغلاه . فلما  
رأى الكلبان الثعلب تركا ما كانا فيه ، وأقبلا عليه حتى قتلاه . فقال ملك  
الروم : كيف ترون ؟ هكذا العرب . تقتتل بينها فاذا رأونا تركوا ذلك  
 واجتمعوا علينا . فمروا صدقه ، ورجعوا عن رأيهم .

هذا وقد نبغ الشاعر الروسي « ايفان اندريفتش كريلوف » ( ١٧٦٨ -  
١٨٤٤ ) وتأثر بالشاعر الفرنسي « لافونتين » ( ١٦٢١ - ١٦٩٥ ) وترجم

طائفة من قصصه على لسان الحيوان • ولا فونتين نفسه كان قد تأثر بكتاب  
كليلا ودمنة لابن المقفع الذي غدا عيالا عليه كل من عالج مثل هذه القصص ،  
فقد ترجم كتاب كليلا ودمنة الى الفرنسية بعنوان Le livre des lumières  
ونشر سنة ١٦٦٤ •

كريلوف هذا كتب قطعة شعرية حين غزا نابليون بوناپرت (١٧٦٩-١٨٢١)  
روسية فتعثر في ربوعها وأراضيها الشاسعة وبردها القارس يلمح فيها الى ذلك  
التعثر والخيبة رأينا أن ننشرها لمناسبتها في العصر الحاضر • وقد ترجمها ترجمة  
حرفية عن الروسية العميد محمد وليد الجلال وصغناها شعراً متقيدين كل التقيد  
بالنص الأصلي • ولعل في نشرها ومقابلتها بما أورده الجاحظ فائدة وعبرة  
وهذه هي القطعة •

### ذئب في حظيرة الكلاب

تسلل الذئب ليغتال الغنم	لكنه ضل الطريق المقتحم
في ليلة حالكة الجلباب	فحلّ في حظيرة الكلاب
وهبّ من في الحيّ من كراه	لما أحس الوغد في حماء
وهرّت الكلاب في الزرائب	واستشرفت لداهم النواذب
تصايح الشباب يا للسارق	هيّا الى العصي والبنادق
وطار كل مالك صوابه	واسرعوا فاقفلوا البوابه
فصارت الحومة كالجعيم	تنذر بالنار على الرجيم
لما رأى الأرض ما دماه	ألقى لدى الجدار واستنراه
انيابه اصطكت من الابلاس	وشعره قفّ أمام الناس
وعينه تلتهم الجماعه	كم ودّ لو يفرسها في ساعه
وما رأى أمامه قطيعا	وانما رأى العدا جميعا
وايقن الهلاك والتبابا	والعاجل المخيف والحسابا
فلجأ الماكر للمفاوضه	لعله يغوي بها من عارضه
وصاح يا صعب ليمّ الضوضاء	آن لنا أن ينبذ العداء

قد جئت للصلح وللصداقه  
 بنوة الأعمام والأخوال  
 فلننس ما فات ونبن الآتيا  
 لا غدر ، لا اغتيال بين الغنم  
 نعيش منذ اليوم كالأحباب  
 ولاح من بين الجموع ضار  
 قال له كم بيننا من فارق  
 فلونك الفبرة والعماء  
 وطبعك الخداع والغيانه  
 هيئات أن نركن للغوان  
 وأهوت الكلاب فوق الذئب  
 كم بيننا فيما مضى علاقه  
 تشهد بالصدق على مقالبي  
 ولنرس فيما بيننا الأواخيا  
 لسوف أحميها بروحي ودمي  
 وأقسمي بشرف الذئب  
 فؤاده قد ضاق بالثرثار  
 أعرفه منذ زمان سابق  
 ولوني الشبهة والصفاء  
 وطبعي الوفاء والأمانه  
 انهم للسلخ والهوان  
 تنهشه من راسه والجانب

عبد الكريم الياني



مركز تحقيقات كميونير عامه اسدوف

★ ★ ★

# رائد التأليف المعجمي في الأندلس أبو علي القالي

د. عمر الدقاق

تالِق القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي ، الذي عاش  
أبو علي القالي في ألبانه ، أزهى عصر بين العصور العربية علما وحضارة .  
وهو العصر العاقل الذي تجلت فيه معطيات العرب ، وتلاقت على  
صعيده ملامح نبوغهم في جناحي وطنهم الفسيح آنئذ : المشرق والأندلس .

- ١ -

لقد انجلى الصراع السياسي بين عباسيين المشرق وأمويي المغرب عن قيام  
دولتين عربيتين موطنتي الأركان ، وغدت كل دولة في واقع أمرها تقرر بحقيقة  
وجود الأخرى وتتهيبها في الوقت نفسه . ثم أصبح التنافس الحار على صعيد  
العلوم والآداب صورة جديدة من هذا الصراع الذي اتخذ ما يشبه الحرب  
الباردة بين كبار الدول في أيامنا هذه ، وإذا قرطبة الناهضة تطاول بعلومها  
وآدابها بغداد السامقة . وأصبحت الأندلس قبلة أنظار الكثيرين من النبهاء في  
المشرق يتوسمون في ربوعها الجديدة كل ملامح الأمل والشهرة والنجاح .

ولم يكن رحيل المغني علي بن نافع المعروف بزرياب عن بغداد الى قرطبة ثم  
رحيل الشاعر ابن زريق البغدادي اليها أيضاً ، ووفادة صاعد بن الحسين  
البغدادي في أيام المنصور ، بالإضافة الى قدوم أبي علي القالي الى بلاط  
الأمويين بالأندلس . . . . . سوى مظهر بارز من مظاهر ذلك التنافس المتنامي بين

شطري العالم العربي الاسلامي . وكان الخلفاء والأمراء يدأبون على اذكاء هذه الروح بين أعلام الشعر والموسيقا واللغة والتأليف ، على غرار ما كان من الخليفة الناصر مع أبي علي القالي ، وما كان من الخليفة الحكم مع أبي الفرج ، ثم ما كان من الحاجب المنصور حين جنح لتقريب صاعد بن الحسين البغدادي الذي وفد أيضاً على قرطبة في جملة من وفدوا من حواضر الشام والعراق .

ولعل فيما اصطحبه أبو علي معه من كتب ومصنفات الى الأندلس خير ما يدل على طبيعة علمه ولون ثقافته . فهذه المؤلفات التي ألفها أعلام المشرق في اللغة والنحو والأدب والتي أثرها أبو علي وحرص أن تكون معه خلال رحلته ، وفي حله وترحاله هي في واقع الأمر امتداد لشخصيته ومראה لعلمه .

ومن حسن الحظ ودواعي التقدير أن يثبت لنا العالم الأندلسي أبو بكر بن خير أسماء هذه الكتب بما عرف عنه من دقة وضبط مما لا تقع عليه في أي كتاب آخر . حتى أنه عقد لذلك فصلاً خاصاً استغرق صفحات عديدة جعل عنوانه ( تسمية كتب الشعر وأسماء الشعراء التي وصل بها أبو علي الى الأندلس . ) وقصر ابن خير هذا الفصل كما ينم عليه عنوانه على دواوين الشعر دون سواها<sup>(١)</sup>، وهي بضع عشرات ، على حين عمد في مواضع أخرى من كتابه الى ذكر سائر المؤلفات التي حملها معه من المشرق<sup>(٢)</sup> ، وهي جمعة وفيرة .

والحق أننا لنعجب أشد العجب من أن يمتطي أبو علي البراري والبحار في رحلته الشاسعة هذه ومعه الحمل الكبير من الكتب والأسفار ، وكان لهذه الكتب من الحجم والوزن عثرث ما يفوق ذلك في أيامنا هذه . ولا شك أن ذلك استغرق من أبي علي جهداً ومالا وفيراً . ونحن نرجح أن أبا علي تلقى من أحد وسطاء بني أمية أو وكلائهم في المشرق مبلغاً حسناً من المال يميز الدعوة السامية الى البلاط الأندلسي ، مما أعان أبا علي على انجاز رحلته على ذلك النحو وقد استغرقت أكثر من عامين ، ومن المستبعد أن يكون ما لدى أبي علي من مال سبق له أن جمعه يكفي لهذا المطلب الكبير .

وهكذا فإن ما أدخله أبو علي معه من كتب ومصنفات ودواوين ونحوها الى



الأندلس ووضع بين يديه ويدي تلاميذه يعبون منه وينسخون ما يشاؤون ،  
بالإضافة الى ما وعاه أبو علي في صدره وما حواه من محفوظه فأملأه على مر يديه  
وحاضر به طلابه . . . كل ذلك يبرز مدى ما أحدثه أبو علي من فضل ، وما  
كان له من أثر في الحياة العلمية والأدبية في الأندلس . وهذا ما دعا المستشرق  
بروكلمان بحق الى القول : « أما الأندلس فكان أول من نقل اليها علم الأدب  
أبو علي القالي . . » (٣) .

ألف أبو علي كتباً كثيرة ما زال جانب منها بعيداً عن متناول الأيدي ، فهو  
أما مخطوط وأما ضائع وأما بين بين . ويبلغ ما ألفه أبو علي نحواً من عشرة  
كتب ، وهي تتفاوت في حجمها وتفاوتاً كبيراً فبعضها لا يتجاوز حيز الرسائل  
اللغوية من مثل كتابه « الأبل » أو « أفل من كذا » على حين يبلغ بعضها الآخر  
عدة مجلدات مثل كتاب « الأمالي » أو كتاب « البارع في اللغة » . . .

ولا بد من التساؤل عن المكان الذي ألف فيه أبو علي كتبه ، تبعاً لأن حياته  
انشطرت بين المشرق وبين الأندلس . ومن الثابت أن أهم كتبه وأكبرها انما  
ألفه في الطور الثاني من حياته بعد مهاجرته الى العراق ونعمني ، بذلك كتابيه :  
الأمالي والبارع ، وهذا ما تؤكد مقدمة المؤلف لأماليه ، وما تجمع عليه كتب  
الأدب والتراجم بالنسبة الى كتاب البارع .

على أننا لا نملك مثل هذا اليقين بالنسبة الى سائر مؤلفات أبي علي ، وإن  
كنا نرجح أن معظمها من نتاجه في الأندلس . فهناك حيث نعم المؤلف بحياة  
الاطمئنان والاستقرار ، وحين بلغ سن الأربعين وطور الفيض والمطاء . .  
أخذت كتب القالي تصدر تباعاً ، حتى اننا نجده يمضي في تأليف كتابيه الأمالي  
والبارع في وقت واحد وهما من أكبر كتبه إن لم يكونا أكبرها .

## - ٢ -

« البارع » كتاب مسهب في اللغة أو معجم كبير في الفاظ العربية . ولعل  
أهميته الأولى ترجع الى أنه أول معجم عربي عرفته الأندلس ، وذلك في منتصف  
القرن الرابع الهجري ، وكأنما قدر لتلك الربوع الأندلسية أن تنتظر الى ذلك  
الحين حتى يفد عليها لغوي كبير من المشرق ويضع لها هذا المعجم الرائد .

مما يؤسف له أن حظ هذا المعجم لم يكن بأفضل من حظ معجم « العين » للخليل بن أحمد . فكلاهما عثت به الأيام فلم يصل إلينا كاملاً . وإن ما بين أيدينا منه لا يتعدى قطعاً غير متصلة المادة في غالب الأحيان . وهي تشكل في واقع الأمر مخطوطاً نادراً من مقتنيات المتحف البريطاني بلندن ، وآخر في دار الكتب الوطنية بباريس (٤) .

والبارع - فيما يقدر بعض الباحثين (٥) « أوسع المعاجم التي ظهرت حتى ذلك الحين » ، ويبدو « البارع » من خلال استقراء ما بين أيدينا من مواده ومن خلال وصف القدماء له أنه كان كبير الحجم . فقد ذكر ياقوت أنه يحتوي على مئة مجلد ، وأنه يحتوي على ثلاثة آلاف ورقة (٦) « على حين جاء في وفيات الأعيان وانباء الرواة أنه يشتمل على « خمسة آلاف ورقة » . وأغلب الظن أن الذين تكلموا على البارع من المشاركة لم يصفوه من كتب ، ولذلك يبقى أبو بكر بن خير وهو أندلسي عرف بتدقيقه أفضل من يحدثنا عن هذا المعجم الرائد ، أنه يحدد حجمه بقوله (٧) : « أنه في مئة وأربعمئة وستين جزءاً ، عدد ورقها أربعة آلاف ورقة وأربعمئة ورقة وست وأربعمون ورقة » .

ويبدو أن تأليف البارع استغرق من أبي علي جهداً كبيراً ووقتاً مديداً . إذ « كان ابتداء أوله سنة تسع وثلاثين ، وكماله في شوال من سنة ٣٥٥ (٨) » أي أن أبا علي أنجزه قبل عام من وفاته .

وقد زاد أبو علي في بارعه على كتاب العين للخليل « نيفاً وأربعمئة ورقة مما وقع في العين مهملاً ، فأملأه مستعملاً ، ومما قلل فيه الخليل ، فأملأ فيه زيادة كثيرة ، ومما جاء دون شاهد فأملأ الشواهد فيه (٩) » ، « فلما كمل الكتاب وارتفع إلى الحكم المنتصر بالله أراد أن يقف على ما فيه من الزيادة على النسخة المجتمع عليها من كتاب العين ، فبلغ ذلك إلى خمسة آلاف وستمئة وثلاث وثمانين » (١٠) ٥٦٨٣ .

كل هذا يعني أن المعجم امتاز بالشمول والاحاطة والتقصي والاستيعاب . ومن هنا كادت كتب التراجم تجمع على الإشادة بمعجم البارع ، فمنته الحميدي بأنه « كاد يحتوي على لفظة العرب (١١) » . كما باهى به علي بن حزم

حين رد على رسالة بعث بها الى ابن عمه المغيرة بن حزم رجل اسمه ابن الربيب القروي ( أي القيرواني ) وبخس بها الأندلسيين حقهم ، وحين عدد ابن حزم في رده عيون مصنفات الأندلسيين قال : « ومنها في اللغة كتاب البارع الذي ألفه اسماعيل بن القاسم ، يحتوي على لغة العرب <sup>(١٢)</sup> » وقال فيه أبو بكر الزبيدي : « قرأت بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن الحكم : قال الشيخ الامام أبو محمد المربي : كتاب البارع لأبي علي القالي يحتوي على مئة مجلد لم يصنف مثله في الاحاطة والاستيعاب <sup>(١٣)</sup> » وأضاف الزبيدي قوله : « وهو في اللغات كلها <sup>(١٤)</sup> » ، « ولا نعلم أحداً من المتقدمين ألف مثله <sup>(١٥)</sup> » . ومما امتاز به معجم أبي علي أيضاً أنه عزا فيه كل كلمة من الغريب الى ناقلها من العلماء وأنه اختصر الاسناد عنهم .

وبوسمنا في ضوء ما تقدم أن نعد بارع أبي علي من أوسع المعاجم في عصره . وكان القرن الرابع قد عرف أشهر معاجم العربية إطلاقاً بالإضافة الى معجم البارع مثل الجمهرة في اللغة لابن دريد ، والمجمل ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس ، وتهذيب اللغة للأزهري ، والمحيط للنصاحب بن عباد ، والصحاح للجوهري . . .

ولا يضارع البارع في الأندلس سوى كتاب المحكم الذي صنّفه ابن سيده الأندلسي <sup>(١٦)</sup> في القرن الخامس الهجري أي في العصر الذي تلا عصر أبي علي . وقد سار فيه أيضاً على نهج الخليل بن أحمد وأبي علي القالي .

### ● ضالة شهرة البارع :

على أن ما يسترعي النظر بصدد كتاب البارع أن هذا المعجم على ما سبق من فضله لم يحظ بالذيوع الذي يستحقه ، فبرغم اشتهاره لم يمل اليه الناس منذ زمن قديم . والى ذلك يشير السيوطي في قوله : « . . ولم يعرجوا أيضاً على بارع أبي علي البغدادي <sup>(١٧)</sup> . . » وقد تكون قلة اقبال القدماء على البارع هي السبب في أنه لم تصل إلينا نسخة كاملة من المعجم <sup>(١٨)</sup> . ولكن السؤال الجوهري في تعليل سبب ضعف احتفال القدماء بمعجم أبي علي ما زال باقياً . وأغلب الظن أن ذلك يعود بالدرجة الأولى الى أن أبا علي فرغ من تأليفه كتابه قبل وفاته ببضعة

أشهر أو بمام على الأكثر ، وأنه كما ذكر مؤرخو الأدب « مات قبل إيماب النسخة المرفوعة منه وقبل أن ينقعه ، فاستخرج بعده من الصكوك والرقاع . » (١٩) . وهذا يعني أنه لم يتسح لمعجم البارع أن يصدر على الملأ في حياة مؤلفه ، ولذلك لم يحظ بالرواج الواسع . يضاف الى ذلك في رأينا أن المعجم كان كبير الحجم كثير الأجزاء ، واستساخه يقتضي جهداً كبيراً ومالاً وفيراً ، وفي هذا ما يزهّد الناس في اقتنائه . وقد يكون هناك سبب أخير أدى الى قلة انتشار المعجم بين أيدي المتأدبين ، وهو أن المنهج الذي أثره أبو علي فيه منهج عسير يقوم على ترتيب الحروف على حسب مخارجها من الحلق وهو ترتيب لم يشع أمره الا بين الخاصة من العلماء على حين ظل الترتيب الألفبائي سائداً بين عامة الناس ، وكان المشاركة في هذا العصر أو بعبده تقريباً قد اهدتوا الى منهج معجمي أقل تعقيداً وأكثر يسراً على يد الجوهري في الصحاح وأواخر القرن الرابع .

### ● تصنيف البارع :

بنى أبو علي كتابه على حروف المعجم ، كما وصفته كتب التراجم ، وهذه العبارة ، أي بناء الكتاب على حروف المعجم عبارة عامة لا تعني سوى وسم الكتاب بأنه ذو طبيعة معجمية وليس مجرد كتاب في اللغة ، فهي لا تدل على النهج المعجمي الذي أثره المؤلف في تصنيفه . وقد أثر أبو علي لمعجمه هذا نسق مخارج الحروف الذي ابتدعه الخليل بن أحمد الفراهيدي في معجمه الرائد « العين » مع تغيير طفيف في مواقع الحروف .

وهذا الترتيب الحلقي أقدم نمط معروف في تأليف المعاجم وقد ظل النمط الأكثر شيوعاً لدى اللغويين ومؤلفي المعاجم حتى أوائل القرن الرابع ، عصر أبي علي . وعلى غرار عين الخليل صنع أبو علي بارعه فكان معجمه واحداً من زمرة المعاجم التي دارت في فلك مدرسة الخليل الفراهيدي .

ولو أن ما وصل إلينا من معجم « البارع » قد انطوى على مقدمة صاحبه لأغنانا ذلك عن التخمين أو الترجيح . والمعجم نفسه - فيما نعتقد - لم يبلغ المشرق سريماً فلم يطلع عليه المشاركة وبالتالي لم يتيسر لهم وصفه . كما أنه ما من أحد في الأندلس قد عمد الى اختصاره محتفظاً بسماته على غرار ما فعله

الزبيدي بمعجم الخليل ، ولذلك ليس بوسع باحث أن يتحدث عن منهج القالي في كتابه البارع على وجه الجزم واليقين .

### ● الترتيب الحلقى :

والأمر الواضح أن أبا علي أثر أن يتبنى منهج الخليل . وينسج معجمه على منواله وإن ارتأى مغالفته في بعض الأمور .

فعلى حين بدأ الخليل معجمه بحرف العين ثم أتبعه الهاء فالهاء . . . . وأخيراً انتهى بالهمزة ، أثر أبو علي في معجمه الأندلسي الرائد أن يبدأ بحرف المهزة الذي جعله الخليل - فيما يبدو - آخر الحروف لما ينفرد به دون سائر الحروف من اختلاف الرسم فضلاً عن وضعه غير المتميز ، وثمة احتمال آخر في أن يكون أبو علي قد أرجأ المهزة أيضاً إلى آخر المعجم كما فعل الخليل وأنه ابتداء بحرف الهاء . . . وهذا ما أثبتته بعض الباحثين الذين عنوا بدراسة المعجم العربي . فقد جعل الدكتور حسين نصار ترتيب حروف البارع لأبسي علي بالنسبة إلى حرف الهمزة مطابقاً لترتيب الخليل بن أحمد ، حين أخر الهمزة إلى نهاية حروف المعجم . وقد اهتدينا إلى نقيض هذا الرأي بفضل وقوعنا على نص يجيب على التساؤل الذي نجم عن عدم وصول المعجم إلينا كاملاً ، فقد شوهد بخط ولد أبي علي ما يلي (٢٠) :

« ابتداء أبي - رحمه الله تعالى - بممل كتاب البارع في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمئة . ثم قطعتة علل وأشغال . . ثم عاود النظر فيه بأمر أمير المؤمنين وتأكيد عليه . . . فأخذه بجهد واجتهاد وكمل له ابتداءً بنقله ، فكمل لنفسه إلى شوال سنة خمس وخمسين وثلاثمئة كتاب الهمز وكتاب الهاء وكتاب العين ، ثم اعتل في هذا الشهر » .

ومعلوم بعد ذلك أن أبا علي توفي فاستخرجت أصول معجمه من هذه الرقاع وأنجز معجم البارع بعد وفاته . فأبو علي اذن استهل تأليف معجمه بكتاب الهمزة فكتاب الهاء فكتاب العين ثم حل به المرض ووافاه الأجل .

وإذا كان أبو علي قد بدأ بالهمزة فقد ارتأى - وفي رأيه وجاهة - أن مكان الهمزة يجب أن يكون مع حروف الحلق باعتبارها أيضاً حرفاً حلقياً . وبمقتضى ذلك استهل القالي ترتيب حروف معجمه بحروف الحلق الستة بادئاً بالهمزة ،



ومضى يتدرج في ايراد كلماته متدرجاً فيها من أقصى الحلق الى أدنى مخارجها من الفم الى أن انتهى بالشفيتين ، دون أن نجزم في مواقع بعض الحروف كالحاء والخاء مثلاً وإيهما قبل الآخر . وذلك أيضاً بسبب عدم وصول البارع إلينا كاملاً . ويغلب على الظن أن ترتيب معجم البارع كان على هذا النسق (٢١) :

ء ، هـ ، ع ، ح ، غ ، خ - ق ، ك - ج ، ش ، ض - ص ، س ، ز - ط ، ت ، د ، ذ ،  
ذ ، ث - ر ، ل ، ن - ف ، ب ، م - و ، ا ، ي .

ومع أن أبا علي كان بصورة عامة شديد التأثر بشخصية أبي بكر بن دريد البغدادي ، شديد الحرص على منعه في المربية فانه بقي أشد منه محافظة على منهج الخليل ، فلم يشأ أن يرتب معجمه على النسق الألفبائي السهل الذي جنح إليه ابن دريد في « جمهرة اللغة » وغداً بذلك في طليعة الذين حاولوا التفلت من هيمنة مدرسة العين . ولعل ترتيب الحروف في بارع أبي علي كما أوردناه أقرب الى ترتيب سيبويه منه الى ترتيب الخليل ، فقد عمد سيبويه الى اتباع ترتيب الخليل مع بعض التغير في مواقع الحروف ، كما أن أبا علي لم يلتزم بترتيب سيبويه بحذافيره ، وقد امتازعنه مثلاً بجمعه حروف العلة على صعيد واحد ، على حين نشرها سيبويه بين سائر الحروف .

من أبحاث قامة علم

### ● الأبواب :

أما ترتيب الأبواب فقد نهج فيه القالي نهج الخليل ، الا أنه عمد في الوقت نفسه الى تطويره وتحسينه وتخليصه من بعض ما انطوى عليه من اضطراب . « ففرق بين بعض الأبنية المختلفة التي جعلها الخليل في باب واحد ، وخصص لكل منها باباً . فأصبحت الأبواب عنده ستة هي بالترتيب (٢٢) : »

— أبواب الثنائي المضاعف (ويسميه الثنائي في الخط والثلاثي في الحقيقة) ويضم هذا الباب الألفاظ الصحيحة الثلاثية التي يتكرر ثانيها وثالثها مثل جب ، رد ، أو الألفاظ الصحيحة الرباعية التي ترجع في حقيقتها الى الثنائي الذي تتكرر حروفه ، مثل جدجد ، همهم ...

— أبواب الثلاثي الصحيح ، وهو بطبيعة الحال أضخم الأبواب لأنه يحتوي معظم ألفاظ المربية .

– أبواب الثلاثي المعتل ، ويضم الألفاظ التي تنطوي على حرف واحد من حروف العلة ، وعلى حرفين معتلين ، وهذا الصنف انفرد به أبو علي في بارعه ، فقد أفرد الخليل والأزهري وابن سيده في قسم خاص سمي «باب اللفيف» .

– أبواب الحواشي والأوشاب ، ويضم الكلمات التي تحاكي الأصوات لدى نطق حروفها ، أو الصيحات المستعملة في زجر الحيوانات أو حضها ، وهذه الأبواب أيضاً مرتبة وفق الثنائي فالثلاثي وأخيراً الرباعي .

– أبواب الرباعي ، وليس ثمة دليل قاطع على أن القالي قد خصه بباب على هذا النحو دون أن يدمجه بالخماسي .

أبواب الخماسي ، وهذا الباب الأخير فصله القالي عن الرباعي فيما نرجح كما فعل الخليل .

وبذلك فصل أبو علي الثلاثي وميز بين نوعيه كما خص الخماسي بباب مستقل .

### ● التقاليب :

ويبقى مبدأ التقاليب الذي سنه الخليل في العين قدوة لأبي علي أيضاً في البسارح دون أي تغيير فيه ، فكأن يأتي بالمادة اللغوية من خلال لفظ من الألفاظ ضمن النسق المعهود وبعد أن يستوفيه ينتقل الى تقاليبه ، وهو يميز كل تقليب بالاصطلاح : « مقلوبه » . . .

والحق أن القرن الرابع الهجري لم يكن يوفي على نهايته حتى كادت تغرب معه شمس مدرسة العين التي ابتدعها الخليل الفراهيدي ، وغدا أبو علي في طليعة الذين ظلوا يتمسكون بها بل انه لمن الغريب أن تسود هذه المدرسة بعد عصر أبي علي وذلك لدى ابن سيده في المحكم ، وكان ظهور طريقة الصحاح للجوهري في عصر أبي علي أو بعده بقليل وما اتسمت به من يسر ايذاناً بأفول نجم المعاجم الأخرى التي دارت في فلك العين وفي جملتها معجم البارع .

ومهما يكن من أمر فإن معجم البارع ينفرد بأهمية خاصة لا يشاركه فيها من المعاجم سوى معجم العين . ويغلب على الظن أن أبا علي رمى في بارعه الى مباراة العين وطمح الى الزيادة عليه .

وكما استدرك أبو علي في معجمه على عين الخليل أمورا ، « فزاد عليه مما وقع في المين مهملا فاملاه مستعملا ، ومما قلل فيه فاملأ زيادة كثيرة ، ومما جاء دون شاهد فاملأ الشواهد فيه (٢٣) ٠٠ »

كذلك استدرك أبو بكر الزبيدي - أئبه تلاميذ أبي علي - على بارع القالي أمورا أخرى حواها كتابه الموسوم بـ «المستدرك من الزيادة في كتاب البارع» (٢٤) ٠ وأغلب الظن أن هذا الكتاب يضم في أساسه ما استدركه أبو علي على الخليل ثم أفرد الزبيدي بالبحث وصنف في ذلك كتابا ٠ وهذا العمل من أبي بكر الزبيدي دليل على ما كان لبارع أبي علي من فضل ٠

### ● منهج البحث في البارع :

بقي أبو علي بوجه عام خلال بارعه دائرا في فلك كتاب المين للخليل ٠ ولا يغير هذه الحقيقة لجوءه من حين إلى حين إلى تعديل ما يراه ضروريا في الطريقة أو في التبويب أو ترتيب الحروف ٠٠٠ فهذا محدود لا يمس الجوهر ولا يتمدى الأساس ٠ وكل ما خالف فيه أبو علي صاحب المين كان ذا صفة تفصيلية على نحو ما سبق ٠

وقد وقع أبو علي في عيب تكرير بعض الصيغ في أكثر من باب ، كما وضع الألفاظ من النوع الواحد في أبواب متفرقة ٠ ولم يستطع أن يتلافى هذا الاضطراب الذي وقع فيه الخليل من قبل حين أدخل في باب اللفيف ما ليس منه ٠

وفي باب الأوشاب مثلا لم يلتزم تصنيفها على حسب الأبنية كذلك « عالج الرباعي المضاعف في الثنائي المضاعف (٢٥) » ٠

ويغلب الجمع على مادة أبي علي في البارع ، وهذا أمر معهود في تأليف المعاجم لأن العمدة فيها هي السماع والرواية والنقل ، ومن هنا كان الجمع طابع البارع أيضا ٠ وأبو علي يكثر من الاعتماد على أعلام العربية ولا سيما الرواد الأوائل ٠ فهو يكثر الأخذ عن أبي زيد والخليل ثم عن أبي عمرو والأصمعي وابن الأعرابي وأبي عبيدة وابن السكيت والكسائي والفراء ٠٠٠

ولما كان أبو علي متوخياً الدقة حرصاً على الضبط ساعياً إلى الاتقان ولا سيما في موضوع لغوي يفترض فيه أن يكون مرجعاً وحجة في العربية عمد خلال بارعه إلى ضبط بعض الألفاظ التي يخشى عليها اللبس . وسار في ضبطه في طريقتين متتامتين هما النص كتابة على النطق الصحيح للكلمة ، أو بيان الوزن الذي يوازي الكلمة ، وذلك عند الاقتضاء وعلى حسب المادة المنشودة ، وكثيراً ما يعتمد أبو علي على الطريقتين معاً ، كان يقول (٢٦) :

« قال الأصمعي : كنا على جدة النهر بكسر الجيم وتشديد الدال وبالهاء . وأصله أعجمي نبطي كدا ، فأعرب . وقال الأصمعي وغيره : يقال : رجل له جد بفتح الجيم أي له حظ في الأشياء . . . » .

وبالإضافة إلى الصحة والضبط . كان هم القالي التقصي والاستيعاب . وهذا يستتبع بالضرورة بروز ظاهرة الجمع لديه .

فالأقوال مستقاة من مصادرها أي من أعلام اللغة الثقات . وقد حرص أبو علي على تقصي كل مادة لغوية على غرار ما فعل في مادة ( هـ ش و ) وتقاليبها . . . وطبيعي في مثل هذا الموضوع ألا يكون بوسع أبي علي أو سواه أن يبدي رأياً أو يجتهد اجتهداً ، أو يرجح ما قاله أبو زيد على ما قاله الأصمعي أو نحو ذلك لأن طبيعة موضوعه لا تحتمل إبداء الرأي ولا إجراء المفاضلة إلا ما كان في حدود ضيقة وفي حالات محددة .

على أن أبا علي كان يحكم رأيه في بعض الأحيان وعند الاقتضاء إذا وجد إلى ذلك سبيلاً ، ولا سيما إذا تعارض المنقول مع المعقول . يقول : « قال الخليل : تقول المجهوم طائر من طير الماء ، كان منقاره جلم . قال أبو علي : ولا أدري صحته » ويقول : « قال الخليل : والملهز بكسر العين والهاء وسكون اللام : أن يعالج الوبر بدماء الحلم ، كان يدق الصوف مع القردان فيؤكل ، كانت الجاهلية تفعل ذلك في الجذب . . . وقال غيره : الملهز والمزهل : الحسن الغذاء ، قال أبو علي : وهذا تفسير سوء (٢٧) .

ويلتفت أبو علي إلى بعض العبارات العامية وينقدها مثل قوله (٢٨) : « والعامية يقولون : هاتم شهودكم ، وهذه أفحش الخطأ » . وقوله : « وقال

الأصمعي وأبو زيد : تقول العرب قعدت فوهة النهر ، الفاء مضمومة والواو مشدودة مفتوحة ، ولا يقال فوهة بضم الفاء وسكون الواو ، كما تقول العوام .  
ومن ملامح شخصية أبي علي في كتاب البارع برغم أن هذه الملامح لم تكن قوية بارزة ما لاحظته الدكتور حسين نصار في دراسته المتقضية للمعجم العربي من عدم اعتماد أبي علي اعتماداً كبيراً على أستاذه ابن دريد (٢٩) ، خلافاً لما يتوقعه الباحث لدى مطالعته كتاب « الأمالي » الذي كان اعتماد أبي علي فيه على أقوال ابن دريد واضحاً . حتى أوقع ذلك المستشرق كرنكو في خطأ فاحش حين قال (٣٠) :

« أما كتاب البارع فالحق أنه خاب أملنا فيه ، لأنني لم أعثر فيه على جديد .  
لقد استقى معلوماته من مرجعين أساسيين هما أبو بكر بن دريد وأبو بكر بن الأنباري . وكل من يتجشم مشقة دراسة أسانيد كتابه الهام ( الأمالي ) دراسة دقيقة يجد أن ما ينيف على نصفه مأخوذ من كتب ابن دريد » .

فالشطر الثاني من الحكم الذي أصدره كرنكو صحيح وهو منصب على كتاب الأمالي ، غير أن الخطأ نجم عن قياس البارع على الأمالي دون تمحيص ، لما شاع في الأذهان من اعتماد أبي علي على شيخه ابن دريد في كتابه الدائع الأمالي من جهة ، ولأن عدم وصول البارع إلينا كاملاً وبالتالي عدم نشره وضالة فرص الاطلاع عليه وقراءة مقاطع المخطوط ، كل ذلك أدى إلى هذا الوهم .

أما تحليل اختلاف نهج أبي علي في البحث خلال ( البارع ) عما هو عليه في ( الأمالي ) فمردده إلى أن كتاب الأمالي ليس كتاباً في اللغة بقدر ما هو كتاب في الأدب تتخلله مفردات اللغة . وأبو علي يروي الكثير عن شيخه ابن دريد فيما يتصل بالأدب والأخبار والأشعار وفي جملة ذلك الألفاظ وشرحها .

أما في كتاب البارع فالأمر في نظر أبي علي مختلف . فالبارع معجم لغوي ينتظر منه أن يكون حجة . ولكن ألم يكن ابن دريد متمتماً بثقة أبي علي واجلاله فما معنى احجابه عن الأخذ بأقواله في البارع إلا في أحوال قليلة ؟

لا شك أن أبا علي في توحيه الصحة اعتمد أول ما اعتمد على الغليل وأبي زيد والأصمعي وابن السكيت وهم الاعلام الأوائل . أما ابن دريد وابن الأنباري ومعاصرهما فهم متأخرون عن تلك الطبقة ، والعمدة في رواية اللغة



وجمعها للمتقدم . ولكن العامل الأهم كما يرى الدكتور نصار (٣١) « ان ابن دريد لقي معارضة كثيرة من اللغويين ، وخاصة فيما نسبه الى اليمن من لفات . ويبدو أن مؤلفنا أثر السلامة ، فلم يستق منه كثيراً ، على الرغم من أنه استأذنه . حتى انه لا يظهر اسمه الا في الصفحة الرابعة والثلاثين ، ثم في فترات متباعدة » يؤيد ذلك قول السيوطي حول ابن دريد (٣٢) :

« وقد آخذه أبو علي الفارسي النحوي وأبو علي البغدادي القالي » .

ويبدو أن أبا علي قد اضطر الى كبت مشاعره الطيبة تجاه شيخه امعانا في الدقة متوخياً للضبط خشية على معجمه من النقد والتجريح فأثر السلامة واتخذ الحيلة والعدر في موضوع قد يشير الجدل .

ولا شك أن منهج أبي علي هذا في البحث قد عاد على معجمه بالفضل . فقد اعترف الدارسون لكتاب البارع بميزة أساسية كان أبو علي نفسه شديد الحرص عليها ، وهي الصحة . ومما قاله السيوطي بصدد ذلك (٣٣) « وأصح كتاب وضع في اللغة على الحروف بارع أبي علي البغدادي ، وموعب ابن التياني » .

### ● ظواهر أدبية :

على أن شخصية المرء لا تتجزأ ولا بدلياسه أن تنطبع على أقواله وسلوكه وبرغم جنوحه أحياناً الى اصطناع مناهج خاصة تقتضيها طبيعة البحث ومناحي الفكر .

فأبو علي أديب - لفوي - راوية - أخباري . وقد يطنى جانب على جانب آخر في بعض كتبه فيكون الأدب خلاله أظهر كما في كتاب الأمالي أو تكون اللغة في بعض كتبه الأخرى أبرز كما في كتاب البارع . ولكن الملامح العامة تأبى الا أن تطل في مجال .

فالطبيعة المعجمية كثيراً ما تتجلى في مقاطع كتاب الأمالي من خلال استطرادات كثيرة يبدو خلالها المؤلف متتبهاً لنوادير اللغة . وكذلك شأن أبي علي في كتاب البارع حيث تبرز من خلاله أيضاً جوانب أدبية استطرد اليها المؤلف أو قادته اليها المادة اللغوية ، كان يقول في بعض صفحات البارع (٣٤) :

« قال ابن الأعرابي وغيره : نزل المخبل السعدي ، وهو في بعض أسفاره على ابنة الزبرقان بن بدر ، وقد كان يهاجي أباه فعرفته ولم يعرفها . فأتته بنفسول ، ففسل رأسه ، وأحسن قراءه وزودته عند الرحلة . فقال لها : من أنت ؟ فقالت : ما تريد الى اسمي ؟ قال : أريد أن أمدحك ، فما رأيت امرأة من العرب أكرم منك . قالت : اسمي رهو . قال : تالله ما رأيت امرأة شريفة سميت بهذا الاسم غيرك . قالت : أنت سميتني به .

قال : وكيف ذلك ؟ قالت : أنا خليدة بنت الزبرقان . وقد كان هجاها في شعره فسماهم رهوا ، وذلك قوله :

فانكحتهم رهوا كان هجانها مشق اهاب اوسع السلخ ناجله

فجعل على نفسه ألا يهجوها ولا يهجو أباه أبدا .  
وأنشأ يقول :

لقد ذل رأيي في خليدة ذلة ساعتب قومي بعدها فاتوب  
وأشهد ، والمستغفر الله انني كذبت عليها والهجم كذوب

ومثل هذا المنحى لدى أبي علي مألوف أيضاً يغلب على المعاجم حتى ذلك العصر بل ويمتد الى ما بعده في القرن الخامس الهجري الى أن تبرأ من ذلك بعدئذ وتندو ذات طبيعة معجية خالصة .

ومجمل القول أن المتصفح لمعجم البارع يدرك بيسر أنه أمام عالم دؤوب ، كثير التتبع لأقوال اللغويين ، شديد التقصي لألفاظ العربية ، واسع الاطلاع على معارف السلف . وهذه سمة تميز معجم البارع من المعاجم التي سبقته ، وتضع أبا علي القالي في مصاف اعلام اللغة المعروفين بالضبط والاتقان . لقد كان صاحب البارع بالغ الحرص على أمانة النقل ، وهذا يدل على تواضع علمي جم ينأى بصاحبه عن الادعاء ، فيعزو الفضل لأهله وينسب القول لذويه . وهذا ما جعل من بارع أبي علي معجماً أصيلاً موثقاً وواحداً من أبرز المعاجم الرائدة في العربية .

## الحواشي :

- ١ - الفهرست ٣٩٥ لابن خير .
- ٢ - الفهرست ٣٩٨ ، ٣٢٨ ، ٠٠٠ لابن خير .
- ٣ - تاريخ الأدب العربي ، الترجمة العربية ٢ : ٢٧٧ .
- ٤ - نشر هذا القسم من « البارع » هاشم الطعان سنة ١٩٧٥ .
- ٥ - انظر المقدمة الانكليزية لمعجم البارع ص ١ - ٢ بقلم فلتون .
- ٦ - معجم الادباء ، ٧ : ٢٩ . ولد وهم جرجي زيدان في كتابه « تاريخ آداب اللغة العربية حين قال ان كتاب البارع » في نحو ٥٠٠ ورقة اي ألف صفحة . ولم يظن الدكتور شوقي فيف - الذي راجع كتاب زيدان وعلق عليه - ان هذا الخطأ .
- ٧ - الفهرست ٣٥٤ ، لابن خير .
- ٨ - الفهرست ٣٥٥ ، لابن خير .
- ٩ - الفهرست ، لابن خير ٣٥٤ .
- ١٠ - التكملة ، لابن الأبار ١ : ١٠٦ .
- ١١ - جذوة المقتبس ١٥٦ للحميدي .
- ١٢ - رسائل ابن حزم الأندلسي ، د . احسان عباس .
- ١٣ - انظر معجم الادباء ، ٧ : ٢٩ لياقوت .
- ١٤ - انظر الفهرست ٣٥٤ ، لابن خير .
- ١٥ - انظر معجم الادباء ، ٧ : ٢٩ لياقوت .
- ١٦ - ابن سيده ، هو أبو الحسن . علي بن اسماعيل بن سيده ، كان طبريا . والى معجمه بين عامي ٤٠٨ - ٤٣٢ هـ . ولد سنة ٣٩٨ وتوفي سنة ٤٥٨ هـ .
- ١٧ - المزهري ١ : ٤٥ ، والمعجم العربي ٢٨٧ لحسين نصار .
- ١٨ - المعجم العربي ٢٨٧ لحسين نصار .
- ١٩ - الفهرست ٣٥٥ ، لابن خير .
- ٢٠ - انباء الرواة ، ١ : ٢٠٩ القلطي .
- ٢١ - ذهب الدكتور حسين نصار في كتابه « المعجم العربي » الى استنتاج قوامه ان ترتيب البارع كان على هذا المنحى :  
هـ ع خ ح ق ل ن س ج ش ل ر ن ط د ت ص ز س ك ذ  
ث ف ب م و ا ي . .
- ٢٢ - انظر : المعجم العربي ، د . حسين نصار ٢٩٠ .
- ٢٣ - الفهرست ٣٥٤ لابن خير .
- ٢٤ - الفهرست ٣٥٠ لابن خير .
- ٢٥ - المعجم العربي ، د . حسين نصار ٢٩٣ .
- ٢٦ - انظر المعجم العربي ، د . حسين نصار ٥٩٧ .
- ٢٧ - انظر : المعجم العربي ، د . حسين نصار ٣٠٢ .
- ٢٨ - انظر المعجم العربي ، د . حسين نصار - ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- ٢٩ - المعجم العربي ، د . حسين نصار ٢٩٨ .
- ٣٠ - مجلة Islamica بقلم Krenkow .
- ٣١ - المعجم العربي ، ٢٩٨ .
- ٣٢ - المزهري ١ : ٤٥ .
- ٣٣ - المزهري ١ : ٤٥ .
- ٣٤ - انظر النص في كتاب المعجم العربي ، د . حسين نصار ٣٠٠ ولد استمده من معجم البارع المصور .

# اللسان العربي المبين

## د. جعفر دك الباب

تمتبر هذه المقالة الثالثة في سلسلة مقالاتي التي تفضلت هيئة تحرير «التراث العربي» بالموافقة على نشرها . ويمكن تسمية السلسلة (التراث اللساني العربي في ضوء اللسانيات الحديثة) . كنت قد بدأت هذا الاتجاه في البحث عام ١٩٦٨ حين شرعت بتحضير رسالة الدكتوراه في جامعة موسكو في اختصاص اللسانيات التاريخية والمقارنة . وفي رسالتي التي كتبتها بالروسية ودافعت عنها عام ١٩٧٣ ، عرضت نظرية الامام الجرجاني اللغوية التي تضمنها كتاب «دلائل الإعجاز في علم المعاني» وقارنتها بالنظريات اللسانية الحديثة (١) ، وطالبت بأن تحتل نظرية الجرجاني عن جدارة موقعا بارزا في اللسانيات الحديثة . وتابعت السير في اتجاه دراسة التراث اللساني العربي في ضوء اللسانيات الحديثة خلال فترة تدريسي في الدراسات العليا في جامعة دمشق ، فعددت الملامح العامة لاتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي بلوره ابن جني في «الخصائص» والامام الجرجاني في «دلائل الإعجاز في علم المعاني» في نظريتين متتامتين (٢) .

كانت المقالة الأولى في هذه السلسلة بعنوان «اعجاز القرآن وترجمته» (٣) . عرضت فيها - انطلاقا من نظرية الامام الجرجاني اللغوية - رأي الجرجاني في اعجاز القرآن الكريم . وبينت أنه يقول بضرورة عدم التمييز بين معان أصلية ومعان ثانوية للقرآن ، لأن القرآن معجز في جميع مواضعه . وأشارت الى أن الجرجاني يؤكد ضرورة الربط بين النحو والبلاغة ، لأن فصل البلاغة عن النحو يؤدي الى القول أن القرآن الكريم معجز فقط في بعض مواضعه . وقررت في نهاية المقالة أن الترجمة الجيدة للقرآن الكريم يجب أن تكون للمعاني وأن تنطلق من فهم الخصائص البنيوية للغة التي تتم الترجمة منها واللفظة التي يترجم اليها .

وكانت المقالة الثانية في هذه السلسلة بعنوان « الخصائص البنيوية للفعل والاسم في العربية » (١) . عرضت فيها تميز مفهوم ( الكلمة ) في علم اللغة العربية عن مفهوم ( الكلمة ) في علم اللغة الأوربي ، نتيجة لاشتغال النظام اللغوي للعربية على طريقة اندماج ( أو اتصال ) الكلمات . كما بينت خصائص بنية الفعل والاسم في اللسان العربي ، وحددت في ضوء تلك الخصائص أنماط التراكيب في العربية . وقد تطرقت بصدد ذلك الى العوامل في النحو ، وأشارت الى المنهج البنيوي الوظيفي للامام الجرجاني في الدراسة النحوية ، ولخصت نظريته الوظيفية الى الاعراب .

وفي هذه المقالة الثالثة من السلسلة والتي تحمل عنوان « اللسان العربي المبين » اطرح السؤال التالي : هل تكفي معرفة الخصائص البنيوية للتراكيب في العربية لفهم معاني القرآن الكريم ؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من العودة مجدداً الى البحث في اعجاز القرآن البلاغي ، وتحديد مزايا اللغة التي أنزل القرآن بها فجعلت جميع العرب يقرون بأنه في أعلى درجة من البيان وبأن لفته قمة في الفصاحة والبلاغة .

( أ ) نص القرآن الكريم صراحة على أنه ( قرآن عربي ) في الآيات التالية :

- « إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » / الزخرف ٣ /
- « وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً » / الشورى ٧ /
- « إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » / يوسف ٢ /
- « وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرّفناه فيه من الوعيد » / طه ١١٣ /
- « كتاب فصّلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون » / فصلت ٣ /
- « قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون » / الزمر ٢٨ /

( ب ) ونص صراحة كذلك على أنه ( بلسان عربي مبين ) في قوله تعالى :

« وانه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين » / الشعراء ١٩٢ - ١٩٥ /

( ج ) كما نص على أنه ( بلسان النبسي الكريم ) في قوله تعالى :

« فانما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون » / الدخان ٥٨ /

( د ) ونص على أن ( لسان الكتاب عربي ) في قوله تعالى :

« ..... وهذا كتاب مصدق لساناً عربياً ..... » / الأحقاف ١٢ /

( هـ ) كما نص في موضع آخر على أنه ( لسان عربي مبين ) في قوله تعالى :

« ..... وهذا لسان عربي مبين ..... » / النحل ١٠٣ /



ان النص الصحيح على أن ( القرآن عربي ) وعلى أنه ( بلسان عربي مبين ) يوجب علينا أن نحدد أولا المقصود بمباراة ( قرآن عربي ) ، ثم نحدد ما هو ( اللسان العربي المبين ) .

### اولا - القرآن عربي .

نفهم من وصف القرآن بأنه ( عربي ) أنه أنزل بلسان العرب . لذا فان تحديد المقصود بمباراة ( قرآن عربي ) يحيل الى البحث في تحديد : ( من هم العرب ؟ ) و ( ما هي العربية ؟ ) .

صنفت اللسانيات المقارنة اللغات في أسر بحسب قرابتها . وصنفت اللغة العربية في أسرة اللغات السامية . ويمد بعض العلماء الى توحيد اللغات السامية والعامية في أسرة واحدة يسمونها أسرة اللغات السامية - العامية . لم يتم تاريخياً اثبات وجود اللغة - الأصل أو الأم لكل أسرة ، بل تم الاكتفاء بفرض وجود اللغة - الأصل ووصف صفاتها العامة المستنبطة من التشابه بين اللغات التي تدخل في كل أسرة لغوية (هـ) .

ثم اعتمد المؤرخون فرضية اللغة - الأصل وفرضوا بدورهم وجود شعب تكلم بها . وعليه فان فرض وجود لغة سامية - اصل استوجب بالتالي فرض وجود الشعب السامي - الأصل الذي تكلم تلك اللغة . ولكن أين موطن ذلك الشعب السامي ؟ وهل تشكل السامية جنساً متميزاً ؟ يقول الدكتور فيليب حتي حول موطن الجنس السامي - العامي ما يلي : « وهذا يجعل افريقية الموطن المرجح للجنس السامي العامي ، والجزيرة العربية المهدد للشعب السامي والمركز الذي تفرعوا منه . أما الهلال الخصيب فهو مربع الحضارة السامية » (٦) . ويشير الدكتور جواد علي الى أن السامية ليست عرقاً فيقول : « السامية ليست رسماً بالمعنى المفهوم من الرس عند علماء الأحياء ، أي جنس له خصائص جسمية وملامح خاصة تميزه عن الأجناس البشرية الأخرى . فبين الساميين تمايز وتباين في الملامح وفي الملامات الفارقة يجعل اطلاق ( الرس ) عليهم بالمعنى العلمي الحديث المفهوم في علم الأجناس أو الفروع العلمية الأخرى نوعاً من الاسراف واللفو . كما أننا نرى تبايناً في داخل الشعب الواحد من هذه الشعوب السامية في الملامح والمظاهر الجسمية » (٧) .

وفي العرب والعربية يقول الدكتور جواد علي : « وترى علماء العربية حيارى في تعيين أول من نطق بالعربية . فبينما يذهبون الى أن ( يعرب ) كان أول من أعرب في لسانه وتكلم بهذا اللسان العربي فعرف هذا اللسان لذلك باللسان العربي ، تراهم يجهلون العربية لسان أهل الجنة ولسان آدم أي أنهم يرجعون عهده الى مبدأ الخليقة قبل خلق ( يعرب ) بالطبع بزمان طويل . ثم تراهم يقولون : أول من تكلم بالعربية ونسي لسان أبيه اسماعيل ، وقد ألهم اسماعيل هذا اللسان العربي الهاماً ، وكان أول من فثق لسانه بالعربية المبينة وهو ابن أربع عشرة سنة . واسماعيل هو جد العرب المستعربة على حد قولهم ... » (٨) .

ويذكر الدكتور جواد علي أن الرواة وأهل الأخبار اتفقوا أو كادوا يتفقون على تقسيم العرب من حيث القدم إلى طبقات : عرب بائدة وعرب عاربة وعرب مستعربة . واتفقوا أو كادوا يتفقون على تقسيم العرب من حيث النسب إلى قسمين : قحطانية منازلهم الأولى في اليمن ، وعدنانية منازلهم الأولى في الحجاز . واتفقوا أو كادوا يتفقون على أن القحطانيين هم عرب منذ خلقهم الله وعلى هذا النحو من العربية التي نفهمها ويفقهها من يسمع هذه الكلمة . فهم الأصل والعدنانية الفرع ، منهم أخذوا العربية وبلسانهم تكلم أبناء اسماعيل بعد هجرتهم إلى الحجاز . وقد شرح الله صدر جدهم اسماعيل فتكلم بالعربية ، بعد أن كان يتكلم بلغة أبيه التي كانت الآرامية أو الكلدانية أو المبرانية على بعض الأقوال (٩) .

وحول تقسيم اللغة العربية إلى شمالية وجنوبية يكتب الدكتور جواد علي : « وقد اصطلح المستشرقون على رجع اللغات التي ظهرت في جزيرة العرب إلى أصليين : أصل شمالي يقال للغات التي تعود إليه اللغات أو اللغة العربية الشمالية ، وأصل جنوبي يقال للغات التي ترجع إليه اللغات أو اللغة العربية الجنوبية . وهذا التقسيم التقليدي لل لهجات العرب إنما خطر ببال المستشرقين من النظرية العربية الإسلامية التي ترجع العرب إلى أصليين : أصل عدناني وأصل قحطاني . ونظرا إلى عثورهم على كتابات عربية جنوبية تختلف في لغتها وفي خطها عن العربية القرآنية ، رسخ في أذهانهم هذا التقسيم وقسموا لغات العرب إلى مجموعتين لسهولة البحث حين النظر في اللغات واللهجات » (١٠) .

قال المستشرقون إن العربية الشمالية والعربية الجنوبية تدخلان في شعبة اللغات السامية الجنوبية . وادعى بعض المستشرقين أن العربية الجنوبية أقرب إلى المبرية . ولعل السبب في ذلك الادعاء يعود إلى أن المستشرقين الأوائل كانوا - حين يحللون النقوش العربية الجنوبية - يكتبونها أولا بالحروف العبرية ثم يترجمونها إلى لغاتهم . وأشار الأكاديمي كراتشكوفسكي إلى أن من الأفضل كتابتها بالحروف العربية الشمالية لأنها أكثر ملاءمة من الحروف العبرية لخصائص البنية اللغوية للعربية الجنوبية .

أما الدكتور فيليب حتي فيقول : « يجب علينا أن نفرق بين عرب الجنوب وعرب الشمال الذين يشملون أهل نجد في أواسط الجزيرة . وكما أن سطح الجزيرة ينقسم إلى منطقتين شمالية وجنوبية تفصل بينهما صحراوات غير مطروقة ، كذلك ينقسم سكانها إلى جماعتين تتمايز الواحدة عن الأخرى . وعرب الشمال في الغالب من البدو ويعيشون في بيوت من الشعر في نجد والحجاز ، أما عرب الجنوب فأكثروهم من الحضريين قطنون اليمن وحضرموت وما جاورهما من السواحل . ولغة الشمال هي لغة القرآن أي اللغة العربية المعروفة ، أما أهل الجنوب فلقد كان لهم لغة سامية قديمة - لغة سبا وحمر - وهي تمت إلى اللغة الحبشية بصلة » (١١) .

هذا وقد عمد بعض اللغويين العرب إلى التأكيد أن لغات اليمن القديمة مستقلة تمام الاستقلال عن اللغة العربية وتؤلف معها ومع اللغات الحبشية السامية شعبة لغوية واحدة هي الشعبة السامية الجنوبية (١٢) . في حين عمد لغويون آخرون إلى دفع تلك الشبهة

واكدوا أنه لم يكن في جزيرة العرب اللسان عربي واحد تكلمه أهل الشمال وأهل الجنوب على حد سواء ، وإن الاختلاف بين لهجاته لم يكن أوسع مما تجيزه قوانين اللغة بين لهجات اللسان الواحد (١٣) .

من المعروف أن اللغة العربية ( الشمالية ) لم تبدأ في الظهور كتابياً إلا كآخر لغة سامية على الإطلاق . وعلى الرغم من ذلك يؤكد علماء الساميات أنه لا يمكن الاستغناء عن العربية لدى كل دراسة لغوية مقارنة للساميات ، وأنها ضرورية لتحديد مزايا اللغة السامية الأم التي يفرض وجودها نظرياً . إن المنهج المقارن في دراسة اللغات لا يستطيع أن يكشف الظروف التي أدت إلى تمتع العربية بجملة من الخصائص تجعل معرفة العربية ضرورية ولا غنى عنها لتحديد صفات اللغة السامية الأم . أما المنهج المقارن التاريخي فينظر إلى اللغة الأم أو الأصل على أنها لغة حقيقية كانت موجودة تاريخياً ، ولكن ليس بالامكان إعادة بنائها كلياً ويمكن فقط إعادة بناء الخصائص الأساسية لنظامها الصوتي والقواعدي ولمفرداتها . ويعني هذا أن المنهج المقارن التاريخي لا يستطيع كذلك أن يشرح الظروف التي جعلت العربية تتمتع بخصائص بنيوية مميزة .

إننا نرى أن هذا هو السبب في الارتباك الذي يعاني منه العرب في العصر الحاضر . فيعتمد بعض الباحثين العرب إلى التأكيد أن اللغة العربية أقدم اللغات السامية على الإطلاق (١٤) . ويعتمد آخرون إلى رفض مصطلح ( اللغات السامية ) ويدعون إلى تصحيح تلك التسمية الخاطئة التي تستبطن اعتبارات ثقافية وسياسية وإقليمية يمكن أن تستغلها الصهيونية ، ويقترحون إطلاق تسمية ( اللغات العربية القديمة ) أو ( اللغات الأعرابية ) بدلا منها (١٥) .

إننا ندعو إلى التخفيف من الاندفاع وراء المنهج المقارن التاريخي في دراسة اللغات لأنه عاجز عن إعادة بناء اللغة - الأصل كلياً ، ولا يمكن بالتالي من إعادة بناء اللغة السامية الأم بشكل كامل . ويعني ذلك أننا لن نتمكن بواسطة المنهج المقارن التاريخي من إثبات هل اللغة العربية أقرب اللغات السامية جميعاً من اللغة السامية الأم . فما العمل ؟

إن دعوتنا إلى عدم الاندفاع وراء المنهج المقارن التاريخي في دراسة اللغات ليست في الواقع سوى خطوة تمهيدية وضرورية للدعوة إلى اعتماد منهج تاريخي علمي . وكنت قد أشرت أعلاه إلى اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية الذي بلوره ابن جني في ( الخصائص ) والامام الجرجاني في ( دلائل الإعجاز في علم المعاني ) في نظريتين متتامتين . وأضيف هنا أنني استنبطت منهجاً تاريخياً علمياً في الدراسة اللغوية من التتام بين نظريتي ابن جني والجرجاني .

ويقضي المنهج التاريخي العلمي بالنظر إلى اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية ترتبط بالتفكير منذ نشأتها ، وتؤلف نظاماً متعدد المستويات في حركة مستمرة . لذا يجب أن يدرس النظام اللغوي في وضعه الراهن ( المتزامن ) وفي تطوره في آن واحد . إن استخدام المنهج التاريخي العلمي لدى دراسة تاريخ اللغة يوجب قبل كل شيء ضرورة الاستناد إلى

مادة لغوية للغات موجودة الآن فعلا أو ثبت بالشواهد أنها كانت موجودة ، لا مفروضة الوجود فقط . ويرى المنهج التاريخي العلمي أن مادة أي لغة طبيعية معروفة هي أفضل الشواهد التاريخية ودليل علمي هام . لذا فإننا نرفض القول بوجود الشعب السامي ، إذا كان ذلك القول يستند فقط إلى فرض وجود لغة سامية - أم ، كما ندعو إلى دراسة لغة القرآن الكريم متسلحين بالمنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية .

تميزت شبه جزيرة العرب باشتغالها على مناطق جغرافية مختلفة تتوسطها الصحراء . وقد ساعدت طبيعة الأرض العربية على احتفاظ الحياة الاجتماعية العربية بسمات قبلية في كثير من جوانبها بالرغم من وجود نمط حياة الاستقرار التي عرفت الاشتغال بالزراعة والعمران في الجنوب ( في اليمن ) وفي المناطق الساحلية أو القريبة من الساحل التي عرفت الحياة المدنية والاشتغال بالتجارة . ولم تكن المجتمعات العربية ذات درجة واحدة من التطور الاجتماعي ، بل كانت متفاوتة نتيجة عوامل مختلفة . وقد انعكس ذلك التفاوت في درجات التطور الاجتماعي على الوضع اللغوي للعربية . فكانت اللغة العربية - والحالة هذه - بدوجات متباينة من التطور حسب القبائل والمناطق .

يشير الدكتور جواد علي إلى أن « كل لغات العرب هي لغات عربية وإن اختلفت وتباينت وما اللغة التي نزل بها القرآن الكريم إلا لغة واحدة من تلك اللغات ، ميزت من غيرها ، واكتسبت شرف التقدم والتصدر بفضل الإسلام وبفضل نزول الكتاب بها فصارت ( اللغة العربية الفصحى ) ولغة العرب أجمعين . وحكمنا هذا ينطبق على النبط أيضا وعلى من كان على شاكلتهم ، وإن عدهم علماء النسب والتاريخ واللغة والأخبار من غير العرب وأبعدوهم عن العرب والعربية » (١٦)

لا بد هنا من التنويه بأن لفظة ( لغة ) كانت تستعمل بمعنى ( لهجة ) ، فيقال لغات قریش وهذيل وثقيف . . . ويقصد بذلك لهجاتها . واني أرى أن لغة القرآن الكريم ليست واحدة من لغات ( لهجات ) العرب ، لأن وصف القرآن في التنزيل بأنه ( عربي ) يعني أنه أنزل بلسان جميع العرب ، وأن لغة القرآن الكريم قد عكست بالضرورة مراحل متفاوتة من التطور اللغوي للعربية . ويؤيد ما ذهبنا إليه أن القرآن ، حين نص صراحة على أنه ( بلسان عربي مبين ) و ( لسان عربي ) ، استخدم لفظة ( لسان ) بدلا من ( لغة ) للتأكيد أن لفته ليست واحدة من لغات ( لهجات ) العرب ، بل هي لسان جميع العرب . فما هو اللسان العربي ؟

#### ثانياً - اللسان العربي .

لم يقر جميع العرب بأن لغة القرآن الكريم في أعلى درجة من البيان ، ولم يعتبروها قمة في الفصاحة والبلاغة ، إلا لأنها اللسان العربي الواحد لجميع العرب . ومن الطبيعي أن يشتمل هذا اللسان العربي الواحد على أشكال متنوعة للقراءة ، كانت تعكس في الأصل أوجه التباين بين اللهجات ( اللغات ) العربية من حيث اللفظ أو المعنى . وقد ورد في الحديث الشريف ( أنزل القرآن على سبعة أحرف ) . وسرد أبو شامة المقدسي في كتاب المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز (١٧) جميع الروايات الصحيحة لهذا الحديث . من



الروايات الصحيحة « أقراني جبريل عليه السلام على حرف واحد فراجعته ، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى الى سبعة أحرف » . ومنها « ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرؤوا ما تيسر منه » .

ونقل أبو شامة قول ابن العربي في كتاب شرح الموطن : « ولم تتعين هذه السبعة بنص من النبي ﷺ ، ولا بإجماع من الصحابة ، وقد اختلفت فيها الأقوال ، فقال ابن عباس : اللغات سبع والسموات سبع والأرضون سبع ، وعدد السموات ، وكان معناه أنه نزل بلغة العرب كلها » (١٨) . وأورد السيوطي في « الاتقان في علوم القرآن » (١٩) الأقوال المختلفة في معنى هذا الحديث . وأشار الى أنها بلغت أربعين قولاً . وذكر الأستاذ مناع القطان في كتابه « مباحث في علوم القرآن » (٢٠) أن أكثر العلماء ذهبوا الى أن المراد بالأحرف السبعة سبع لغات ( أي لهجات ) من لغات العرب في المعنى الواحد .

إننا نرفض التفسير الذي يرى أن معنى ( أنزال القرآن على سبعة أحرف ) هو أن القرآن أنزل بسبع لغات مع اشتراط أن يكون ذلك في المعنى الواحد ) ، لأن هذا التفسير يؤدي الى القول بأن القرآن لم ينزل باللسان العربي الذي هو لسان جميع العرب ، ويؤدي ذلك بالتالي الى القول بأن القرآن ليس عربياً ( أي ليس لجميع العرب ) ، بل هو قرآن لسبع قبائل فقط من العرب .

أورد السيوطي القول الخامس في معنى الأحرف السبعة وهو التالي : « إن المراد بها الأوجه التي يقع بها التغاير ذكره ابن قتيبة قال : فأولها ما يتغير حركته ولا يزول معناه ولا صورته مثل ( ولا يضار كاتب ) بالفتح والرفع . وثانيها ما يتغير بالفعل مثل ( بعد وباعد ) بلفظ الطلب والماضي . وثالثها ما يتغير باللفظ مثل ( ننشرها وننشزها ) . ورابعها ما يتغير بأبدال حرف قريب المخرج مثل ( طلع منضود ، وطلع ) . وخامسها ما يتغير بالتقديم والتأخير مثل ( وجاءت سكرة الموت بالحق ، وسكرة الحق بالموت ) . وسادسها ما يتغير بزيادة أو نقصان مثل ( والذكر والأنثى ، وما خلق الذكر والأنثى ) . وسابعها ما يتغير بأبدال كلمة بأخرى مثل ( كالمهن المنفوش ، وكالمنفوش ) . وتمقب هذا قاسم بن ثابت بأن الرخصة وقعت وأكثرهم يومئذ لا يكتب ولا يعرف الرسم وإنما كانوا يعرفون الحروف ومخارجها . وأجيب بأنه لا يلزم من ذلك توهم ما قاله ابن قتيبة لاحتمال أن يكون الانحصار المذكور في ذلك وقع اتفاقاً وإنما اطلع عليه بالاستقراء » (٢١) .

يظهر من كلام السيوطي أنه يؤيد رأي ابن قتيبة الذي يرى أن المراد بالأحرف السبعة سبعة أوجه يقع بها التغاير . وكان الامام السكاكي قد وصف في « مفتاح العلوم » قول ابن قتيبة بهذا الصدد بأنه ( أقرب الأقوال الى الصواب ) .

وأكد السكاكي أن المراد بسبعة الأحرف سبعة أنواع من الاعتبار متفرقة في القرآن ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة ، لأن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلم .



وصنف السكاكي الأنحاء السبعة التي تقع فيها أوجه التغيرات (٢٢) في ثلاث مجموعات:  
أ - المجموعة الأولى : اثبات كلمة ( لفظة ) واسقاطها . وتشتمل على حالتين :

١ - الحالة الأولى : لا يتفاوت المعنى . مثل قراءة ( وما عملت أيديهم ) في موضع ( وما عملته ) . فالتغاير يظهر هنا في اثبات لفظ الضمير العائد ( الهاء ) وفي اسقاطه في قوله تعالى : « لياكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون »  
/ يس ، ٣٥ / .

٢ - الحالة الثانية : يتفاوت المعنى . مثل زيادة ( من نفسي ) في قراءة قوله تعالى : « ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى » / طه ، ١٥ / ،  
كما في قراءة بعضهم ( ان الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي ) .

ب - المجموعة الثانية : تغيير الكلمة ( اللفظة ) نفسها . وتشتمل على ثلاث حالات :

١ - الحالة الأولى : تتغير اللفظتان والمعنى واحد : مثل قراءة ( البخل ) و ( البخل ) في قوله تعالى : « ويأمرون الناس بالبخل ويكتُمون ما آتاهم الله من فضله »  
/ النساء ، ٣٧ / ، وقوله تعالى : « ويأمرون الناس بالبخل ومن يتول فان الله هو الغني الحميد » / الحديد ، ٢٤ / . ومثل قراءة ( زقية ) في موضع ( صيحة ) في قوله تعالى : « ان كانت إلا صيحة واحدة فاذا هم خامدون » / يس ، ٢٩ / .

٢ - الحالة الثانية : تتغير اللفظتان ويتضاد المعنى . مثل قراءة ( أخفيها ) بمعنى اكتمها و ( أخفيها ) بمعنى أظهرها في قوله تعالى : « ان الساعة آتية أكاد أخفيها » / طه ، ١٥ / .

٣ - الحالة الثالثة : تتغير اللفظتان ويختلف المعنى . مثل قراءة ( الصوف ) في موضع ( المهن ) في قوله تعالى : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش » / القارعة ، ٥ / . ومثل قراءة ( طلع ) في موضع ( طلح ) في قوله تعالى : ( وطلع منضود »  
/ الواقعة ، ٢٩ / .

ج - المجموعة الثالثة : أمر عارض للفظ . وتشتمل على حالتين :

١ - الحالة الأولى : الموضع . مثل قراءة ( سكرة الحق بالموت ) في موضع ( سكرة الموت بالحق ) في قوله تعالى : « وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد »  
/ ق ، ١٩ / .

٢ - الحالة الثانية : الاعراب . مثل قراءة ( أظهر ' ) و ( أظهر - ) في قوله تعالى : « قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أظهر لكم فاتقوا الله ... » / هود ، ٧٨ / .

انني أرى أن الامام السكاكي قدم تفسيراً علمياً يحل مشكلة ( انزال القرآن على سبعة احرف ) حين أكد أن المراد بسبعة الأحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن

ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة ، لانه اعتمد المنهج العلمي لمدرسة أبي علي  
الفارسي اللغوية . وبفضل ذلك المنهج استطاع تحديد الأنحاء السبعة التي تقع فيها أوجه  
التغاير على الشكل التالي :

- ١ - اثبات لفظة واسقاطها دون أن يتفاوت المعنى .
- ٢ - اثبات لفظة واسقاطها مع تفاوت المعنى .
- ٣ - تغيير اللفظتين والمعنى واحد .
- ٤ - تغيير اللفظتين والمعنى متضاد .
- ٥ - تغيير اللفظتين والمعنى مختلف .
- ٦ - تقديم لفظة وتأخير أخرى .
- ٧ - تغيير الوصف الاعرابي للفظ .

وأرى أن هذا التفسير العلمي الذي قدمه السكاكي لمعنى الأحرف السبعة صحيح من  
الناحية اللسانية والتاريخية .

فمن الناحية اللسانية ، كان اللسان العربي الواحد لجميع العرب يشتمل في لهجاته  
( لقاته ) المختلفة على أوجه تغاير في اللفظ قد تؤدي الى تغاير في المعنى . وإلى جانب  
وجود اختلاف بين لهجات ( لقات ) اللسان العربي في طريقة لفظ الكلمات المفردة ، كانت  
توجد بينها أوجه اختلاف في التراكييب تتركز في الأمور التالية :

- ١ - اثبات كلمة واسقاطها .
- ٢ - تغيير الكلمة نفسها .
- ٣ - تغيير ترتيب الكلمات .
- ٤ - تغيير أوجه الاعراب .

وهذا أمر طبيعي تفرقه قوانين اللسانيات العامة الحديثة .

ومن الناحية التاريخية ، كان العرب المسلمون يقرؤون القرآن على سبعة أحرف كما  
علمهم الرسول الكريم . واستمر الحال كذلك في عهد أبي بكر وعمر . ثم اقتضت الظروف  
الموضوعية في عهد الخليفة عثمان تثبيت نص واحد مكتوب للقرآن الكريم . فقام عثمان  
بجمع القرآن في المصحف الذي عرف باسمه ( مصحف عثمان ) .

كتب السيوطي عن جمع عثمان للقرآن ما يلي : « اختلف هل المصاحف العثمانية  
مشتمة على جميع الأحرف السبعة . فذهب جماعة من الفقهاء والقراء والمتكلمين  
إلى غير ذلك ، وبنوا عليه أنه لا يجوز على الأمة أن تهمل نقل شيء منها . وقد أجمع  
الصحابة على نقل المصاحف العثمانية من الصحف التي كتبها أبو بكر وأجمعوا على  
ترك ما سوى ذلك . وذهب العلماء من السلف والخلف وأئمة المسلمين إلى أنها مشتمة على

ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة فقط جامعة للمرضة الأخيرة التي عرضها النبي ﷺ على جبريل متضمنة لها لم تترك حرفاً منها . قال ابن الجوزي وهذا هو الذي يظهر صوابه . ويجاب عن الأول بما ذكره ابن جرير أن القراءة على الأحرف السبعة لم تكن واجبة على الأمة وإنما كان جائزاً لهم ومرخصاً لهم فيه ، فلما رأى الصحابة أن الأمة تفترق وتختلف إذا لم يجمعوا على حرف واحد اجتمعوا على ذلك اجماعاً شاملاً وهم معصومون من الضلالة ولم يكن في ذلك ترك واجب ولا فعل حرام» (٢٣)

ان استخدام المنهج التاريخي العلمي لدعوة أبي علي الفارسي اللغوية - لدى دراسة لغة القرآن الكريم التي دونها مصنف عثمان في صورة من الكتابة واحدة - يؤكد أن جمع عثمان للقرآن الكريم لم يكن على حرف واحد . ولما كانت الكتابة العربية في عهد عثمان لا تعرف الاعجام والشكل ، فقد استمر العرب والمسلمون في قراءة القرآن وفق ما تسمح به الاحتمالات الممكنة للنص القرآني المكتوب من الأحرف السبعة .

وقد أفرد أبو شامة المقدسي في « المرشد الوجيز » فصلاً (٢٤) لمناقشة هذه المسألة . فذكر أن القاضي أبا بكر يميل إلى أن المجموع في المصحف هو جميع الأحرف السبعة ، بينما يرى الطبري والأكثر من بعده أنه حرف منها . ونقل قول أبي العباس أحمد بن حمار المقرئ في « شرح الهداية » من أن ( هذه القراءات التي نقرأها ، هي بعض الحروف السبعة التي نزل عليها القرآن ، استعملت لموافقتها المصحف الذي اجتمعت عليه الأمة وترك ما سواها من الحروف السبعة لمخالفته لرسوم خط المصحف ) . وعقب أبو شامة على ذلك قائلاً ( لأن خط المصحف نفى ما كان يقرأ به من الفاظ الزيادة والنقصان والمرادفة والتقديم والتأخير ) .

ويعني ذلك أنه بعد جمع عثمان للقرآن بقيت القراءات مختلفة . إلا أن نطاق اختلافها تقلص إلى حدود الاحتمالات الممكنة فقط لنص مصحف عثمان . ثم صنف العلماء المتأخرون في المئة الثالثة للهجرة سبع قراءات على أنها مذاهب أئمة في القراءات . وأضاف آخرون إليها ثلاث قراءات حتى بلغت عشر قراءات . وأنني أرى أن القراءات السبع ( أو العشر ) تعكس في الأصل أوجه التغاير بين اللهجات ( اللغات ) العربية نتيجة التفاوت في مراحل التطور التاريخي للسان العربي باللهجات ( لغاته ) المختلفة .

لقد بينا أن ( القرآن عربي ) لأنه أنزل ( بلسان العرب ) . واستندنا في ذلك أولاً إلى النص القرآني الصريح على أنه ( قرآن عربي ) وعلى أن ( هذا كتاب مصدق لساناً عربياً ) واستندنا ثانياً إلى الحديث الشريف ( أنزل القرآن على سبعة أحرف ) . ونطرح الآن السؤال التالي : ما هو سند أصحاب الرأي السائد القائل بأن ( القرآن الكريم أنزل بلغة قريش ) ؟

من المعلوم أن الخليفة عثمان رضي الله عنه كلف أربعة نفر ، ثلاثة من قريش ( هم عبدالله بن الزبير وعبد الرحمن بن العارث بن هشام وسميد بن العاص ) ورجلاً من الأنصار ( هو زيد بن ثابت ) بنسخ القرآن . وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : إذا اختلفتم

انتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش ، فانما نزل بلسانهم . وفي رواية أخرى أنه قال لهم : ما اختلفتم فيه انتم وزيد بن ثابت فاكتبوه على ما تقولون انتم ، فان القرآن أنزل على لسان قريش .

يرى أبو شامة المقدسي أن « معنى قول عثمان ( إن القرآن أنزل بلسان قريش ) أي معظمه بلسانهم ، فاذا وقع الاختلاف في كلمة فوضعها على موافقة لسان قريش أولى من لسان غيرهم . أو المراد : نزل في الابتداء بلسانهم ، ثم أبيح بعد ذلك أن يقرأ بسبعة أحرف » (٢٥) .

انني أرى أن قول الخليفة عثمان المشار اليه لا يبدو أن يكون توجيهات ادارية لأعضاء لجنة نسخ القرآن التي شكلها . ولا يجب أن نحمله على محمل قول الصحابي المزمع في الأمور الفقهية ، لأن قول الصحابي يكون ملزماً فقط حين لا يتعارض مع صريح نص القرآن الكريم وصريح نص الحديث الشريف . واستغرب كيف ترد على لسان الصحابي الجليل عثمان عبارة ( لسان قريش ) بدلا من ( لغة قريش ) ، لأنه يوجد لسان عربي واحد مشترك بين جميع العرب وتوجد الى جانبه لغات ( أي لهجات ) لمختلف القبائل . لذا ذكر محقق « المرشد الوجيز » أن المقصود من قول عثمان هو التالي : « اذا اختلفتم في رسم كتابته فاكتبوه بالرسم الذي يوافق لغة قريش ولهجاتها من نحو حمز وغيره ، فانه نزل بها » (٢٦) .

وهكذا يتبين أن القول إن ( القرآن أنزل بلغة قريش ) لا يمكن قبوله ولا يستند الى اساس فقهي لمعارضته ما نص عليه القرآن والحديث . وما دام الأمر كذلك ، فما هو السبب في أن الراي بان ( القرآن أنزل بلغة قريش ) هو السائد ؟

صحيح أن النبي الكريم من قريش ولغته قرشية ، لكن القرآن الكريم تنزيل من العلي الحكيم ، وهو عربي ولسان عربي . وقد يظن بعضهم أن عبارة ( بلسانك ) في قوله تعالى « فائنا يسئرناء بلسانك » تفيد ( بلسان قريش ) لأن لسان النبي قرشي . والجواب عليه أن لغة النبي الكريم ( أي لهجته ) قرشية ، ولكن لسانه هو اللسان العربي الواحد لجميع العرب . وعليه يكون معنى الآية ( يسئرناء باللسان العربي ) ولعل التأكيد أن لغة القرآن قرشية هو أحد التأثيرات الاسرائيلية في التراث العربي الاسلامي ، ويهدف الى نزع صفة التنزيل عن القرآن الكريم والزعم بأن القرآن هو كلام محمد ، لذا فالقرآن بالضرورة بلغة محمد القرشية .

وبما أن جميع العرب أقروا بأن لغة القرآن هي في أعلى درجة من البيان واعتبروها قمة في الفصاحة والبلاغة ، فان أصحاب الراي القائل أن ( القرآن أنزل بلغة قريش ) نادوا بأن لغة قريش هي العربية الفصحى ، وأنها لذلك سادت وابتلعت اللغات الأخرى . وبما أن لغة قريش من اللهجات الشمالية ، زعم بعض المستشرقين أن لهجات الشمال كانت في المصور القريبة من ظهور الاسلام ذات سلطان قوي ونفوذ واسع وابتلعت اللهجات الجنوبية واحدة تلو الأخرى . ولكن هؤلاء المستشرقين لم يشرحوا الأسباب اللغوية التي جعلت لهجات الشمال تبتلع لهجات الجنوب .

ان ذلك ينقلنا الى البحث في تحديد ماهي اللغة العربية الفصحى .



## ثالثاً - اللغة العربية الفصحى

اننا ننتقل في تحديد مفهوم الفصاحة والبلاغة من نظرية الامام عبدالقاهر الجرجاني التي اشتمل عليها كتابه « دلائل الاعجاز في علم المعاني » (٢٧) .  
تتضمن نظرية الجرجاني اللغوية المبادئ التالية :

- ١ - الألفاظ أوعية للمعاني وخادمة لها ، وتكون الفصاحة في المعنى .
  - ٢ - تحدث الفصاحة في الكلام بعد التأليف أي بعد ضم بعضها الى بعض في الجملة .  
واللفظة قد تكون في غاية الفصاحة في موضع ، بينما لا يكون فيها بمينها من الفصاحة قليل أو كثير في مواضع عديدة .
  - ٣ - معنى الفصاحة في أصل اللغة هو الابانة عن المعنى . وحين توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة ، فالمقصود بذلك أنها في اللغة أثبت وفي استعمال الفصحام أكثر ، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها .
  - ٤ - لا نظم ولا ترتيب للكلم حتى يتعلق بمضها ببعض . ولا بد في النظم من أن تتلاقى معاني الكلمات على الوجه الذي يقتضيه العقل .
  - ٥ - يجب أن يتم النظم وفق قوانين النحو . ومعاني النحو هي المعاني ذات الدلالات العقلية .  
والهم معرفة مدلولات النحو وليس العبارات أنفسها .
- واستناداً الى نظرية الجرجاني اللغوية ، يمكن تعريف اللغة الفصحى بأنها اللغة التي تشتمل على نظام لربط الكلمات بعضها ببعض ، وفقاً لمقتضيات دلالاتها العقلية التي تتضمنها قواعد النحو ، يمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من التعبير عن المعاني

وتشتمل نظرية الجرجاني اللغوية أيضاً على المبادئ التالية :

- ١ - الكلام خبر وأمر ونهي واستفهام وتعجب .
  - ٢ - الخبر وجميع معاني الكلام توصف بأنها مقاصد وأغراض وأعظمها شأن الخبر .
  - ٣ - يتحدد معنى الخبر بتأثير عاملين :  
أ - السياق الكلامي الفعلي الذي يدخل الخبر فيه .  
ب - الموقف أو الحال الذي يقال الخبر فيه .
- يظهر ارتباط الخبر بالسياق الكلامي الفعلي في مبادئ أساسيين حددتهما قواعد النحو التي تموضعها نتيجة للدراسة الوصفية التحليلية الشاملة للمادة اللغوية للعربية ، وهما :



١ - حين يكون المخبر به اسما يجب أن يكون من حيث المبدأ منونا ( زيد منطلق ) ، لأنه لم يذكر في السياق الكلامي من قبل .

٢ - أما الاسم - المبتدأ المخبر عنه فيجب أن يكون من حيث المبدأ معرفا بال ( المنطلق زيد ) لأنه قد ذكر من قبل في السياق الكلامي .

ويعني ذلك أن الاسم الذي يشتمل على أداة التعريف هو ( في الأصل ) الاسم الذي ذكر سابقا في السياق الكلامي الفعلي . أما الاسم الذي يشتمل على التنوين فهو ( في الأصل ) الاسم الذي لم يذكر سابقا في السياق الكلامي الفعلي .

ويتجلى ارتباط الخبر بالموقف أو الحال في المبادئ التالية التي حددتها الدراسة الوظيفية للغة :

١ - أن الاسم المخبر به يمكن أن يكون معرفا بال ، إذا ذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك إذا كان السامع في الموقف الكلامي الراهن يحتاج إلى أسناده إلى مسند إليه معين معلوم بالنسبة له ( زيد المنطلق ) .

٢ - أن الاسم المخبر به يمكن أن يكون معرفا بال ، على الرغم من أنه لم يذكر في السياق الكلامي من قبل ، وذلك حين يفيد التعريف معنى الجنسية ( زيد هو الشجاع ) .

٣ - أن الاسم المبتدأ المخبر عنه باسم يمكن أن يكون معرفا بال ، على الرغم من أنه لم يذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك حين يفيد التعريف معنى الجنسية ( الشجاع موقى ) .

٤ - أن الاسم المبتدأ المخبر عنه بفعل يمكن أن يكون منونا ، لأنه لم يذكر من قبل في السياق الكلامي ، وذلك حين يفيد التنوين معنى الجنسية ( رجل جاءني ) .

ويعني ذلك أن اللغة الفصحى يجب أن تتمتع بخواص بنوية في مجال ( التعريف والتوكيد ) تمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من أن تعكس ارتباط الأسماء بالسياق الكلامي الفعلي من ناحية ، وبالموقف أو الحال من ناحية أخرى ، أي من أداء وظيفة الاتصال .

ترى اللسانيات الحديثة أن بنية اللغة تتألف من مستويات متدرجة هي : مستوى البنية الصوتية ومستوى البنية الصرفية ومستوى البنية النحوية ومستوى معجم مفردات اللغة . وتشكل هذه البنى مجتمعة كلا واحداً هو عبارة عن نظام كامل للأصوات والدلالات . وتحتل البنية القواعدية ( الصرفية والنحوية ) المكانة المركزية في البنية اللغوية ، لذا فإن القواعد تعدد نمط بنية اللغة .

ولا بد من التأكيد هنا أن كل لغة - بغض النظر عن نمط بنيتها - تعتبر وسيلة مكتملة لنقل الأفكار وأداء وظيفة الاتصال . ويعني ذلك أن جميع أنماط اللغات هي أنظمة لنوعية مكتملة وقادرة على أن تكون وسيلة للاتصال والتعبير عن الأفكار . لذا فأننا نرفض بشكل جازم تصنيف بعض اللغات على أنها راقية وأخرى على أنها منحطة .

وكنا قد حددنا ، بالاستناد الى نظرية الامام الجرجاني اللغوية ، أن اللغة ( اللهجة )  
الفصحى يجب أن تشتمل على :

- ١ - نظام لربط الكلمات بعضها ببعض ، وفقا لمقتضيات دلالاتها العقلية التي تتضمنها  
قواعد النحو ، يمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من التعبير عن المعاني ( أي الأفكار ) .
- ٢ - خواص بنوية في مجال التعريف والتذكير تمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من أداء  
وظيفة الاتصال .

ونضيف الآن أن علم اللهجات العام في اللسانيات الحديثة يرى أن الاختلافات بين  
لهجات ( لغات ) اللسان الواحد في طور واحد من مراحل تطوره التاريخي لا تكون الا في  
أطار نمط واحد من البنية القواعدية ( الصرفية والنحوية ) . ومعنى ذلك أنه اذا كانت  
لهجة ( لغة ) من لسان ما تشتمل على نمط معين من البنية القواعدية ( الصرفية والنحوية )  
يقوم مثلا على التعبير صرفيا بالأداة عن التعريف والتذكير وعلى وجود ظاهرة الاعراب ،  
وكانت لهجة أو لهجات أخرى من اللسان نفسه تشتمل على نمط آخر من البنية القواعدية  
يتم فيه مثلا التعبير عن التعريف والتذكير صرفيا بالأداة ولكن بطريقة مغايرة ولا يعرف  
ظاهرة الاعراب ، فإن هذا الاختلاف يعكس بالضرورة اختلافا في مراحل تطور ذلك اللسان .

ونستنتج من ذلك أنه لا يمكن الحديث عن لغة ( لهجة ) فصيحة وأخرى أقل فصاحة  
في طور واحد من أطوار لسان ما . ويمكن الحديث فقط عن لسان فصيح أو مبين يشتمل  
على مجموعة من اللغات ( اللهجات ) في طور ما بالمقارنة مع لسان أقل فصاحة أو أبانة منه  
يشتمل على مجموعة من اللغات ( اللهجات ) في طور آخر من مراحل تطور اللسان نفسه .

وعليه فانه لا يمكن القول إنه كانت توجد لغة ( لهجة ) واحدة عربية فصيحة بالمقارنة  
مع بقية اللغات ( اللهجات ) العربية ، بل كانت هناك بالضرورة مجموعة من اللغات  
( اللهجات ) العربية الفصيحة ، بالمقارنة مع مجموعة أو مجموعات أخرى من اللغات  
( اللهجات ) العربية . ونستطيع في ضوء ذلك أن نفهم السبب في اعتراف العرب بوجود أكثر  
من لغة فصيحة ، أي بوجود عدة لغات فصيحة . وقد نقل عن أبي عمرو بن العلاء قوله : الفصح  
العرب عليا هوازن وسفلى تميم ( ٢٨ ) . ولهذا السبب اضطر الأستاذ محمد الأنطاكي أن يكتب  
عن العربية الفصحى ما يلي : « هذه الفصحى ليست لهجة قبيلة عربية معينة وان سميت في  
بعض الأحيان بالقرشية ، بل هي مزيج لطيف من اختيار أنيق لخصائص لهجات عربية كثيرة  
أهمها القرشية والتميمية » ( ٢٩ ) .

أوردنا أعلاه قول الدكتور جواد علي بأن ( كل لغات العرب هي لغات عربية وان  
اختلفت وتباينت ) . وفي ضوء النتائج التي توصلنا اليها نعلن تأييدنا الشديد لهذا القول .  
وكنا قد عرضنا كذلك رأيه بأن ( اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ليست سوى واحدة من  
اللغات العربية ميزت من غيرها واكتسبت شرف التقدم والتصدر بفضل ذلك فصارت اللغة  
العربية الفصحى ولغة العرب أجمعين ) ، وعقبنا عليه بأن ( وصف القرآن في التنزيل  
بأنه عربي يعني أنه أنزل بلسان جميع العرب ، لا بواحدة من اللغات العربية ) . وبعد أن ظهر

لنا أنه لم يكن يوجد في اللسان العربي لغة ( لهجة ) واحدة فصيحة ، بل كانت توجد فيه في أحد أطواره التاريخية مجموعة من اللغات ( اللهجات ) الفصيحة يمكن أن يطلق عليها تسمية اللسان العربي الفصيح أو المبين ، نرى أنه صار بإمكاننا الانتقال الى تحديد مزايا اللسان الذي أنزل القرآن الكريم به .

ان معرفة مزايا اللسان العربي المبين الذي أنزل القرآن به ، ستحل - برأينا - اللغز وتكشف الأسباب التي جعلت جميع العرب يقرّون بأن القرآن في أعلى درجة من البيان وبأن لسانه العربي المبين قمة في الفصاحة والبلاغة .

#### رابعاً - اللسان العربي المبين .

كتب الأستاذ محمد الأنطاكي ما يلي : « حين يتحدث المستشرقون عن اللهجات الجنوبية ( المعينية والسبئية وغيرهما ) ، وعن بعض اللهجات الشمالية ( الثمودية والليثانية والصفوية ) يرمون القارئ - عن قصد أو عن غير قصد - أن هذه اللهجات ليست من اللسان العربي في شيء ، وأنها السن سامية مستقلة ليس بينها وبين اللسان العربي المعروف من وجوه الشبه أكثر مما يوجد بين الألسن السامية كلها . . . . . ويقوم هؤلاء المستشرقون دعواهم على أسس : منها أن لغة النقوش الثمودية والليثانية والصفوية فيها تأثيرات آرامية كثيرة فهي الى الآرامية أقرب منها الى العربية . ومنها أن لغة النقوش المعينية والسبئية تختلف عن اللسان العربي في أمور كثيرة تتعلق بالألفاظ والتراكيب وقواعد التصريف » ( ٣٠ ) .

وكنا قد عللنا أعلاه سبب رفضنا فرض وجود لغة سامية - أم ، وسبب رفضنا القول بوجود الشعب السامي انطلاقاً من ذلك الفرض فقط من دون الاستناد الى شواهد تاريخية علمية تؤيده . ودعونا الى دراسة لغة القرآن الكريم باستخدام المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية ، لأن المادة اللغوية للعربية نفسها تعتبر - برأينا - افضل الشواهد التاريخية ودليلاً علمياً هاماً . هذا وان التمسك بالمنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية ، لدى دراسة المادة اللغوية العربية ، يدعونا الى تركيز الاهتمام على الخصائص البنيوية المميزة للنظام اللغوي للعربية ، لأنها تشكل نقاط علام يمكن أن ترشدنا الى التاريخ الحقيقي للسان العربي . لذا فإننا نؤكد الأهمية العلمية الكبيرة لاقتراح الدكتور جواد علي بتقسيم العربيات الى ثلاث مجموعات حسب أداة التعريف ( ٣١ ) المستخدمة فيها :

١ - مجموعة ( ال ) وتشمل ما اصطلح على تسميته العربية الشمالية ( أداة التعريف في أول الاسم ) .

٢ - مجموعة ( ن ) أو ( ان ) وتشمل ما اصطلح على تسميته العربية الجنوبية ( أداة التعريف في آخر الاسم ) .

٣ - مجموعة ( هـ ) أو ( ها ) وتشمل ما اصطلح على تسميته الليثانية والثمودية والصفوية ( أداة التعريف في أول الاسم ) .

اننا نرى أن الدكتور جواد علي قد أحسن صنعا حين ميّز العربيات حسب أداة التعريف المستخدمة فيها ، لأن النظريات اللسانية الحديثة في دراسة ( الساميات ) متفقة جميعها على وجود أداة للتعريف ، لكنها مختلفة حول وجود أداة للتنكير . وقد عرض المستشرق السوفييتي الأستاذ غراتشيا غابوتشان تلك النظريات المختلفة في كتابه « نظرية أدوات التعريف والتنكير وقضايا النحو العربي » (٢٢) وذكر فيه أن نظام الأداة حسب نظرية ي. كوريلوفيتش يفترض وجود معارضة أساسية يتم التعبير عنها بصيغتين : اسم مع أداة التعريف ، واسم من دون أداة التعريف .

يدخل اللسان العربي المبين الذي أنزل القرآن الكريم به في مجموعة اللغات (اللهجات) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( ال ) في أول الاسم - مجموعة ( ال ) . وسنميد أدناه الى الموازنة بين مجموعة ( ال ) وبين مجموعتي ( ن ) و ( هـ ) ، مستنديين الى نظرية الامام الجرجاني اللغوية في تحديد اللغات (اللهجات) الفصيحة .  
أولا - مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف (ن) في آخر الاسم - مجموعة ( ن ) .

١ - تتميز بوجود أداة التعريف ( ن ) التي تثبت كتابياً في آخر الاسم ، وبوجود أداة التنكير ( م ) التي تثبت كتابياً في آخر الاسم .

٢ - تتألف أبجدية المسند الذي تكتب به من حروف تشير الى الأصوات الصامتة وليس فيها رموز تشير الى الحركات أو ضبط أواخر الكلمات ، ولا علامة للسكون أو التشديد فيها . لذا لا ندرى كيف كانوا يعركون أواخر الكلم . ويتوقف على معرفة هذه الحركات التأكد من وجود الاعراب أو عدمه في لغات ( لهجات ) هذه المجموعة .

ثانياً - مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( هـ ) في أول الاسم - مجموعة ( هـ ) .

١ - تتميز بوجود أداة التعريف ( هـ ) في أول الاسم . ولا تثبت فيها كتابياً أداة خاصة للتنكير .

٢ - لا نستطيع أن نجزم بوجود الاعراب في لغات ( لهجات ) هذه المجموعة ، لأن الأقلام الصفوية والشمودية واللحيانية خالية - مثل القلم المسند - من الشكل ومن الرموز أو الحروف التي تشير الى المد أو التشديد أو الاشباع أو الامالة .

ثالثاً - مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( ال ) في أول الاسم - مجموعة ( ال ) .

١ - تتميز بوجود أداة التعريف ( ال ) التي تثبت كتابياً في أول الاسم ، وبوجود أداة التنكير ( ن ) في آخر الاسم ولكنها في الأصل لا تثبت كتابياً .

٢ - تتألف أبجديتها من حروف تشير الى الأصوات الصامتة . وبمقد أن تطورت أصبحت تشتمل على رموز تشير الى الحركات والسكون والتشديد والتنوين .



ويلاحظ أن هذه المجموعة معربة وتشتمل على حركات الاعراب . كما يلاحظ أنها تمتد الى نطق أداة التعريف في بداية الاسم لتشير بذلك الى أن الاسم الذي يليها قد ذكر في السياق الكلامي السابق ، وتمتد الى نطق أداة التنكير في آخر الاسم لتشير بذلك الى أن هذا الاسم الذي سبقها في النطق لم يذكر في السياق الكلامي من قبل .

وبعد الموازنة بين المجموعات الثلاث نرى أن مجموعة ( ال ) تتفوق على مجموعتي ( ن ) و ( هـ ) من حيث الفصاحة والإبانة عن الأفكار وأداء وظيفة الاتصال بالشكل الأيسر والأفضل ، وذلك بما يلي :

١ - مجموعة ( ال ) معربة وتشتمل على حركات الاعراب ، بينما لا نستطيع بمعلوماتنا الراهنة أن نجزم بوجود الاعراب في مجموعتي ( ن ) و ( هـ ) ، لأننا لا نعرف كيف تلفظ الكلمات المنقوشة بأحرف تمثل الصوامت فقط . ولكن الموقف سيتغير بالتأكيد حين نعيد دراسة مجموعتي ( ن ) و ( هـ ) على اعتبار أنهما تمثلان لغات ( لهجات ) من اللسان العربي الواحد ، وانطلاقاً من الخصائص المميزة للنظام الصوتي لهذا اللسان العربي الواحد . وبعد أن نتأكد في ضوء ذلك من أن اللغات ( اللهجات ) التي تدخل في مجموعتي ( ن ) و ( هـ ) غير معربة ، سنتمكن من اكتشاف نظامها الذي يتم بواسطة التعبير عن ربط الكلمات في الجملة .

٢ - مجموعة ( ال ) تشتمل على أداة التعريف ( ال ) في أول الاسم وتثبتها في الكتابة كما تشتمل على التنوين في آخر الاسم ولا تثبته في الكتابة ، ويفيد التنوين التنكير بالنسبة لغير أسماء العلم . أما مجموعة ( ن ) فتشتمل على أداة التعريف ( ن ) في آخر الاسم وتثبتها كتابياً ، وعلى أداة التنكير ( م ) في آخر الاسم وتثبتها كتابياً .

وكنا قد بينا أعلاه أن الاسم الذي يشتمل على أداة التعريف هو - في الأصل - الاسم الذي ذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعلي ، وأن الاسم الذي يشتمل على أداة التنكير هو - في الأصل - الاسم الذي لم يذكر سابقاً في السياق الكلامي الفعلي . وعليه فإن وجود أداة التعريف في الموضع السابق للاسم ينبه أنه قد ذكر سابقاً فهو بالتالي معلوم بالنسبة الى السامع ، وهذا ما أخذت به مجموعة ( ال ) . في حين أن عدم وجود أداة للتعريف في الموضع السابق للاسم يشير الى أنه لم يذكر سابقاً ، فتأتي أداة التنكير في الموضع اللاحق للاسم لتؤكد أنه لم يذكر سابقاً فهو بالتالي غير معلوم بالنسبة الى السامع إذا لم يكن اسم علم ، وهذا ما أخذت به مجموعة ( ال ) .

أما مجموعة ( ن ) فتركبت الموضع السابق للاسم خالياً ووضعت أداة التعريف ( ن ) وأداة التنكير ( م ) في الموضع اللاحق للاسم ، فكانت بذلك أقل فصاحاً من مجموعة ( ال ) في التعبير عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي . وقد خصصت مجموعة ( هـ ) الموضع السابق للاسم لأداة التعريف ( هـ ) ، ولكننا لانعرف هل يشتمل الموضع اللاحق للاسم على أداة تنكير أم لا ، وما هي تلك الأداة . لذا تعتبر مجموعة ( هـ ) أقل فصاحاً من مجموعة ( ال ) في التعبير عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي من ناحية ، وأكثر فصاحاً من مجموعة ( ن )



في ذلك من ناحية أخرى . ويعني ذلك أن مجموعة ( هـ ) تمثل في مسار التطور التاريخي للسان العربي مرحلة انتقال من نمط للبنية القواعدية ( الصرفية والنحوية ) أقل فصاحاً وإبانة عن ارتباط الاسم بالسياق الكلامي إلى نمط آخر كثر فصاحاً وإبانة عنه .

ونخلص من الموازنة بين مجموعات ( ن ) و ( هـ ) و ( ال ) إلى النتائج التالية :

١ - توجد اختلافات في نمط البنية القواعدية ( الصرفية والنحوية ) لهذه المجموعات اللغوية الثلاث من اللسان العربي .

٢ - تعكس هذه الاختلافات بالضرورة أطواراً مختلفة في مسار تطور اللسان العربي . ويعني ذلك أن مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( ن ) في آخر الاسم والتي اصطلاح على تسميتها ( العربية الجنوبية ) ، ومجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( هـ ) في أول الاسم والتي اصطلاح على تسميتها ( اللحيانية والثمودية والصفوية ) ، ومجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( ال ) في أول الاسم التي اصطلاح على تسميتها ( العربية الشمالية ) تمثل أطواراً مختلفة في مسار التطور التاريخي للسان العربي الواحد تمكس حالاته في أحقاب زمنية متباعدة .

٣ - أن مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( ن ) في آخر الاسم تمثل الطور القديم الأول من أطوار اللسان العربي . في حين أن مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( هـ ) في أول الاسم تمثل الطور الثاني من أطوار اللسان العربي الذي يعتبر من حيث الفصاحة والإبانة أعلى من الطور الأول للسان العربي . أما مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( ال ) في أول الاسم فتتمثل الطور الثالث الحديث من أطوار اللسان العربي الذي يعتبر من حيث الفصاحة والإبانة أعلى من الطورين الأوسط ( الثاني ) والقديم ( الأول ) للسان العربي .

وهكذا يظهر أن سبب تسمية القرآن الكريم ( اللسان العربي المبين ) يرجع إلى أن لغة القرآن ليست في الواقع لغة ( لهجة ) عربية واحدة ، بل هي عبارة عن مجموعة اللغات ( اللهجات ) العربية التي تستخدم أداة التعريف ( ال ) في بداية الاسم . وبما أن مجموعة اللغات العربية ( ال ) تمثل طوراً حديثاً من اللسان العربي أعلى من الطورين السابقين ( الأوسط والقديم ) من حيث الفصاحة والإبانة ، فقد سميت أحرف القرآن السبعة ( اللسان العربي المبين ) .

لقد كان اللسان العربي المبين ( الذي أنزل القرآن به ) عاملاً في التوحيد اللغوي لجميع العرب ، لأن القانون اللساني العام يقضي بحتمية انتصار خصائص الطور الحديث للسان على خصائص الطورين الأوسط والقديم ، لأن خصائص الطور الحديث تمتاز بأنها من حيث الفصاحة والإبانة أيسر وأفضل في التعبير عن الأفكار وأداء وظيفة الاتصال . ويعني ذلك أن انتصار مزايا اللسان العربي المبين قد أدى إلى انحسار خصائص الطورين

القديم والأوسط للسان العربي ، وأصبح العرب على اختلاف مناطقهم وقبائلهم يتكلمون بلسان القرآن الكريم . وبعبارة أخرى صار اللسان العربي المبين لسان العرب أجمعين ، دون أن تبطل لغة ( لهجة ) عربية لغة ( لهجة ) عربية أخرى كما يدعي نفر من المستشرقين ومن يتأبههم من الباحثين العرب . ويصح بهذا المعنى وصف القرآن بأنه (عربي) ، لأنه أنزل باللسان العربي المبين الذي صار اللسان العربي الواحد المشترك بين جميع العرب ، وصار يطلق عليه فيما بعد تسمية ( اللغة العربية الفصحى ) .

ولعل من المناسب أن نتوقف الآن عند قول عمرو بن العلاء ( ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا ) (٣٣) . اننا نرى ، في ضوء ما عرضناه أعلاه ، أن المقصود بعبارة ( ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ) أن ( لسانهم أقل الفصاحا وإبانة ) ، لأنه يعكس - كما رأينا - طورا قديما من أطوار اللسان العربي ، بينما ( لساننا هو اللسان المبين ) ، لأنه يعكس طورا حديثا من أطوار اللسان العربي . ونلاحظ أن ابن العلاء استخدم تعبير ( لسان ) مضافا إلى ( حمير وأقاصي اليمن ) للإشارة إلى مجموعة من اللغات ( اللهجات ) العربية . ونرى أن المقصود بعبارة ( ولا عربيتهم بعربيتنا ) أن ( ذلك اللسان العربي يبدو مغايرا لعربيتنا المبينة ) .

ثم ننتقل إلى ما ذكره ابن جني في الخصائص : « وبعد فلسنا نشك في بعد لغة حمير ونحوها عن لغة ابني نزار » (٣٤) . ونعقب عليه بأن ابن جني حين تحدث عن بعد لغة حمير عن لغة ابني نزار ، أكد بعد نحوها أيضا . ونرى أن السبب في ذلك يرجع إلى أن لغة ( لهجة ) حمير تدخل في طور قديم للسان العربي يختلف نمط البنية القواعدية ( الصرفية والنحوية ) فيه عن نمط البنية القواعدية في طور اللسان العربي الحديث ( المبين ) الذي تدخل فيه لغة ابني نزار . ويعني ذلك أن ( لغة حمير تختلف عن لغة ابني نزار ، لأن الأولى تدخل في طور قديم من أطوار اللسان العربي ، بينما تدخل الثانية في طور حديث من أطوار اللسان العربي ) .

بقي علينا أن نجيب عن السؤال الذي كنا طرحناه في بداية المقالة وهو : هل تكفي معرفة الخصائص البنيوية للتراكيب في العربية لفهم معاني القرآن الكريم ؟

أشرنا في المقالة الثانية من هذه السلسلة إلى تمييز مفهوم ( الكلمة ) في علم اللغة العربية نتيجة لاشتغال النظام اللغوي للعربية على طريقة اندماج الكلمات . وبيننا فيها خصائص بنية الفعل والاسم في العربية ، وحددنا أنماط التراكيب . ونضيف هنا أن نظرتنا الجديدة إلى اللسان العربي ( التي اعتمدت المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية ) قد كشفت عن ثلاثة أطوار مر بها اللسان العربي في مسار تطوره التاريخي ( تتميز بوجود اختلافات في نمط البنية الصرفية والنحوية ) . ويعني ذلك أن الخصائص البنيوية لأنماط التراكيب في العربية - التي حددناها في المقالة الثانية - تمكس بنية اللسان العربي المبين ، أي بنية الطور الحديث من أطوار اللسان العربي . ونخلص من ذلك إلى التأكيد أن الفهم الأمثل لمعاني القرآن الكريم وأعجازه يقتضي معرفة الخصائص البنيوية للتراكيب في العربية في ضوء المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية (٣٥)

## الهوامش :

- ١ - لغت نظرية الجرجاني اللغوية في كتابي « الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني » - مطبعة الجليل - دمشق ١٩٨٠ .
- ٢ - عرضت الملامح العامة لاتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية في معاصرتي « الدور الايجابي للمتكلمين والمعزلة في علم اللغة العربية » في المؤتمر العالمي لتأريخ الحضارة العربية الاسلامية بدمشق ( نيسان ١٩٨١ ) .
- ٣ - نشرت في « التراث العربي » - العدد ٧ - نيسان ١٩٨٢ .
- ٤ - نشرت في « التراث العربي » / العدد ٨ - تموز ١٩٨٢ .
- ٥ - للتوسع في الموضوع ارجع الى مقالتي « السامية والساميون - العرب والعربية » المنشورة في مجلة ( المؤلف الادبي ) بدمشق ، العدد ١١٧ - كانون الثاني ١٩٨١ .
- ٦ - « تاريخ العرب ( مطول ) » ، دار الكشاف ، الطبعة الرابعة ، ج ١ / ص ١٤ .
- ٧ - « المصطلح في تاريخ العرب قبل الاسلام » دار العلم للملايين - بيروت ، ج ١ / ص ٢٢٥ .
- ٨ - « المصطلح » ، ج ١ / ص ١٤ .
- ٩ - « المصطلح » ، ج ١ / ص ٢٩٤ .
- ١٠ - « المصطلح » ، ج ٨ / ص ٦٧٣ .
- ١١ - « تاريخ العرب ( مطول ) » ، ج ١ / ص ٣٨ .
- ١٢ - د علي عبد الواحد وافي « فقه اللغة » ، دار نهضة مصر .
- ١٣ - محمد الانطاكي « الوجيز في فقه اللغة » ، مكتبة دار الشرق - بيروت .
- ١٤ - انظر مثلاً مقالة د. احمد هبو « مكانة اللغة العربية بين اللغات السامية » المنشورة في مجلة ( المعرفة ) بدمشق ، العدد ١٧٨ - كانون الاول ١٩٧٦ .
- ١٥ - انظر مثلاً مقالة د. احسان جعفر « العربية اقدم اللغات السامية » المنشورة في مجلة ( المعرفة ) بدمشق ، العدد المزدوج ٢٢٢ - ٢٢٣ / آب - ايلول ١٩٨٠ .
- ١٦ - « المصطلح » ج ١ / ص ٣٣ - ٣٤ .
- ١٧ - حققه طيار التي لولاج - دار صادر - بيروت ١٩٧٥ .
- ١٨ - « المرشد الوجيز » ص ٩٧ .
- ١٩ - المكتبة الثقافية - بيروت ١٩٧٣ - ( المسألة الثالثة ) ص ٤٥ - ٥٠ .
- ٢٠ - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثامنة ١٩٨١ / ص ١٥٦ - ١٦٩ .
- ٢١ - « الاتقان » ج ١ / ص ٤٦ .
- ٢٢ - « مفتاح العلوم » - مطبعة البابي الحلبي بمصر - الطبعة الاولى ١٩٣٧ ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .
- ٢٣ - « الاتقان » ج ١ / ص ٤٩ - ٥٠ .
- ٢٤ - ص ١٣٨ - ١٤٥ .
- ٢٥ - « المرشد الوجيز » / ص ٦٩ .
- ٢٦ - ص ٥٠ / العاشية ولم ٥ .
- ٢٧ - ارجع الى « الموجز في شرح دلائل الإعجاز في علم المعاني » .
- ٢٨ - « المرشد الوجيز » ص ٩٣ .
- ٢٩ - « الوجيز في فقه اللغة » ص ١٠٩ .
- ٣٠ - « الوجيز في فقه اللغة » / ص ١١٣ - ١١٤ .
- ٣١ - « المصطلح » ج ٨ / ص ٦٧٣ .
- ٣٢ - ترجمة د. جعفر دلا الباب ، منشورات وزارة التعليم العالي ، مطابع مؤسسة الوحدة ، دمشق ١٩٨٠ . ( فصل - دراسة الاداة في علم الاستعراب الاوربي ) .
- ٣٣ - ذكره د. وافي في « فقه اللغة » / ص ٨٦ ، نقلاً عن ( طبقات الشعراء ) لابن سلام .
- ٣٤ - حققه محمد علي النجار ، دار الهدى - بيروت ، ج ١ / ص ٣٨٦ .
- ٣٥ - عرضت المبادئ العامة للمنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية في مقالتي « مدخل الى اللسانيات العامة والتربية » المنشورة في مجلة ( المؤلف الادبي ) بدمشق ، العدد المزدوج الخاص باللسانيات ١٣٥ - ١٣٦ / تموز - آب ١٩٨٢ .

# أبو الفتح علي بن محمد البستي

أوحد عصره في الفضل والعلم والشعر والكتابة

« صاحب الطريقة الأنيقة في  
التجنيس الأنيس البديع التأسيس »  
يتمية الدهر

درية الخطيب  
ولطيفي الصقال

□ اسم الشاعر وبلده :

« علي بن محمد (١) بن الحسين (٢) بن يوسف بن محمد بن عبد الميز البستي ،  
أبو الفتح (٣) ، ولد في مدينة « بست » ، واليهانصيب . وهي مدينة تقع الآن في أفغانستان  
« حسنة كثيرة الخضر والأنهار والبساتين » . سئل بعض الفضلاء عن بست ووصفها ، فقال  
« هي كتثنياتها ، يعني : بستان » .

« خرج منها جماعة من الأئمة والعلماء منهم : أبو حاتم بن حيان التميمي البستي ،  
إمام عصره ، وأبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي ، صاحب معالم السنن  
وغريب الحديث وغيرهما ، والعميد أبو الفتح علي بن محمد البستي ، الكاتب التحرير . . .  
أوحد عصره في الفضل والعلم والشعر والكتابة » . (٤) .

ومن الشعراء من مدح بست ، وأعلى شأنها . هذا « عمران بن موسى الطولقي » يمدح  
المدينة ، وعميدها الشاعر البستي بقوله :

إذا قيل : أي الأرض في الناس زينة أجبتنا وقلنا : أبهج الأرض بستها

فلو أنني أدركت يوماً عميدها لزمته يد البستي دهرًا ، وبستها (٥)

على حين يهجمها كافور بن عبدالله الاخشيدي الخصي الليثي السوري ، ويأسف على  
تضييع أيامه فيها :

ضيعت أيامي ببست وهمتي تابى المقام بها على الغمران

وإذا الفتى ، في البؤس ، أنفق عمره فمن الكفيل له بعمر ثان ؟



أما سنة ولادته فيقول القاموس الاسلامي انها سنة ٣٦٠ هـ (٦) وكذلك دائرة المعارف الاسلامية (٧) . الا أن هذا يتناقض وحوادث حياته ، فالبستي خدم سبكتكين ، وخدم قبله الباي توز ، وهو في عنفوان شبابه ، وسبكتكين تولى الحكم سنة ٣٦٧ هـ ، فهل يعقل أن يخدم الباي توز ، وهو ابن سنوات ٩١ .

وهكذا تظل سنة ولادة الشاعر مجهولة على حين اتفقت كتب التراجم على سنة الوفاة وهي ٤٠٠ أو ٤٠١ هـ .

#### □ عصر الشاعر :

نشأ البستي في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري ، وهو الزمن الذي مات فيه المتنبي ، وعاش المري انه أيضاً عصر ابن سينا والبيروني ، عصر النوابغ في كل علم وفن وربما كان أزهى عصور الحضارة العربية الاسلامية حين كانت كل عبقرية تذوي لاتعود ، ولكن الظروف السياسية شرعت تمصف بالأقطار العربية ، فتمتد أكف الطامعين من الولاة العرب والأعاجم الى بنيان الدولة الشامخة .

ولعل أظهر هذه التحولات كانت في الأطراف ، حيث راحت الثورات تنهش أطراف المملكة ، ولكن تلك الثورات مع أنها كانت تمزق تلك الدولة الواسعة أبقّت في مختلف المناطق على تيارات المعرفة والأداب والفنون والعلوم فجعلت هذه تتقدم وتزخر وتتسع اتساعاً فريداً في تاريخ الانسانية .

لقد ألقى البستي في عهده الدولة الفزنوية التي نشأت في بلاد الأفغان والبنجاب تقوم قائمتها ، وتدور دورتها ، وكان « البتكين » وهو من الموالى الأتراك مؤسس هذه الدولة . ولكن المؤسس الحقيقي لها ، وضارب أطنابها ، هو « سبكتكين » أحد موالى البتكين ، وزوج ابنته ، وكان مبروفاً بعقله ودينه ومرومته ، وكمال خلال الخير فيه .

وذكر ابن الأثير في حوادث سنتي ٣٦٦ ، ٣٦٩ هـ : أن سبكتكين استولى على ناحية « قصدار » القريبة من غزنة وبست ، وأن صاحب بست كان استعان به على الثوار الذين استولوا على بلاده ، ولكنه لم يف بتمهدياته له ، وماطله ، فأحل به سبكتكين الهزيمة ، واستولى على بست ، وما زال ينتقل من نصر الى نصر حتى مات سنة ٣٨٧ هـ وبعد أن حكم عشرين سنة ، وضع فيها أساس امبراطورية الفزنويين ، بفضل ما أحرزه من نصر مؤزر في فتحه في الشرق والغرب . وقد رثاه أبو الفتح البستي الذي كان كاتباً له بقوله :

قلت اذ مات ناصر الدين (٨) والدنيا وحياء ربه بالكرامه !

وتداعى جموعه بافتراق هكذا هكذا تقوم القيامة (٩)

#### □ حياته :

لسنا ندري شيئاً عن نشأة البستي الأولى ، أو صدر شبابه الا ما ذكره الثعالبي عرضاً في كتابه « تنمة اليعينة » من أنه بدأ حياته معلماً للصبية في بست . ثم لا نلبث أن نراه



كاتباً في ديوان الأمير ، باي توز ، (١٠) حتى ترشح أخيراً للوزارة . واستمر في الوزارة حتى أدى تطور الأحداث فيها إلى استيلاء الأمير سبكتكين على بستان ، فخرج مع أميرها الهارب باي توز ، وما زال يرافقه حتى أميته صحبته وغربته ، فاستأذنه بالعودة إلى بستان فأذن له ، فعاد أبو الفتح إلى بستان ، وعاش متوارياً ، ولكن « دل الأمير عليه ، فاستحضره ومناه ، واعتمده ، إذ كان محتاجاً إلى مثله في آتله وكفايته ، ومعرفته وهدايته ، وحنكته ودرايته (١١) » ، فكان له جهود محمودة في خدمة الدولة ، وهي جهود أسهمت في تأسيس الدولة الغزنوية التي صارت امبراطورية عظيمة فيما بعد .

ولندع أبا الفتح نفسه يتحدث عن لقائه بالأمير :

« لما استخدمني الأمير سبكتكين ، وأحلني محل الثقة الأمين عنده - في مهمات شانه ، وأسرار ديوانه . وكان باي توز بعد حياً ، وحسادي يلوون ألسنتهم بالقدح في - أشفتك لقرب العهد بالاختيار ، من أن يعلق بقلبه شيء من تلك الأقوال . . . فحضرت ذات يوم ، وقلت : ان همة مثلي من أرباب هذه الصناعة لا ترتقي إلى أكثر مما رأي الأمير أهلاً له من اختصاصه واستخلاصه . . . غير أن حداثة عهدي بخدمة من كنت به موسوماً ، واهتمام الأمير بنقض ما بقي من شغله يقتضياني أن أستاذنه في الاعتزال إلى بعض أطراف مملكته ريثما يستقر له هذا الأمر في نصابه ، فيكون ما آتبه من هذه الخدمة ، أسلم من التهمة ، »

« فارتاح لما سمعه . . . وأشار علي بناحية ، الرخج ، وحكماني في أرضها ، إلى أن يأتيني الاستدعاء ، فتوجهت نحوها ، فارغ البال ، سليم اللسان والقلم . وكنت أدلجت ذات ليلة ، وذلك في فصل الربيع ، أؤم منزلاً أمامي ، فلما أصبحت نزلت ، فصليت وسبحت ودعوت . . . وقمت للركوب ، ففتح ضياء الشروق طرقي على قرية ذات يمنة محفوفة بالخضر ، مغمومة (١٢) بالنور والزهر ، وأمامها أرض كأنها قد فرشت ببساط من الزبرجد ، فنضد بالدرك والمرجان ، ورصع بالمقيق والعقيان ، ينساب بينها أنهار كبطون الحيات ، في صفاء مام الحياة ، وقد فغمني (١٣) من نسيم هوائها عرف المسك السحيق ، والمنبر الفتيق ، فاستطبت المكان وتصورت منه الجنان ، وفزعت إلى كتاب أدب كنت أستصعبه لأخذ الفأل على المقال والارتحال ، ففتحت أول سطر من الصفحة عن بيت شعر وهو :

وإذا انتهيت إلى السلا مة في مذاك ، فلا تجاوز !

فقلت : هذا ، والله ، الوحي الناطق ، والفأل الصادق ، وقد تقدمت بمطف ضبني (١٤) إليها ، وعشت ستة أشهر بها في أنعم عيش وأرخاء ، وأهنا شرب وأمرأه . . . إلى أن أتاني كتاب الأمير في استدعائي إلى حضرته ، بتبجيل وتأميل ، وترتيب وترحيل ، فنهضت ، وحظيت بما حظيت منها إلى يومي هذا . . . (١٥) » .

وظاهر هذا الحديث يدل على أن البستي خلص من محنة استبدال الرجال في مثل تلك الأحوال ، وصار من بعد ينظم بأقلامه ، منشور الآثار عن حسامه ، وينسج بمباراته وشي فتوحاته ومقاماته (١٦) ، » .

وبعد موت الأمير سنة ٣٨٧ هـ انتقل الى الكتابة لولده السلطان يعين الدولة ، وأمين  
الملّة « محمود بن سبكتكين » وقد كتب له عدة فتوح ، ومن قوله في أحد كتبه : « كتبت وقد  
هبّت ريح النصر من مهبتها ، والأرض المشرقة بنور ربها » (١٧) .

لكن النهاية لم تكن منسجمة مع البداية ، ولا شك أن عيون الحسد والغيرة ما زالت  
تترصد بالبستي ، وتنبطه على هذه المنزلة الرفيعة ، حتى أوقعت بينه وبين رجال الحكم  
الجديد « فزحزحه القضاء عن خدمته ، ونبذه الى بلاد الترك عن غير قصده وارادته » (١٨) ،  
فانتقل بها الى جوار ربه .

وليس بالحظ اليسير أن يسلم البستي على رأسه ونفسه في عهد تفتك فيه الوشايات  
كما تفتك الأوبئة .

### □ أدب البستي :

جمع البستي بين صناعة الشعر وصناعة النثر . وكانت له بذلك طريقة خاصة ، تركت  
أثرها في مجتمعه ورجال عصره . وقد ترجمت له كتب الأدب على اختلاف أنواعها في عصره ،  
وما ورام عصره ، وجل مؤلفيها يقرون بفضله ويعترفون بأدبه وعلمه . فهذا صاحب « يتيمة  
الدهر » يقول عنه : « صاحب الطريقة الأنيقة في التجنيس الأنيس ، البديع التأسيس ، وكان  
يسميه « المتشابه » ويأتي فيه بكل طريقة لطيفة . وقد كان يعجني من شعره العجيب  
الصنعة قوله :

من كل معنى يكاد الميت يفهمه حسناً ، ويعبده القرطاس والقلم

مما أراه فارويه ، والحظه فاحفظه ، وأسأل الله بقاءه ، حتى أرزق لقاءه ، وأتمنى  
قربه كما تتمنى الجنة وإن لم يتقدم لها الرؤية ، حتى وافقت الأمنية حكم القدر ، وطلع  
علي بنيسابور طلوع القمر ، فزاد العين على الأثر ، والاختبار على الخبر ، ورأيته يغرف  
في الأدب من البحر ، وكأنما يوحى اليه في النظم والنثر ، مع ضربه في سائر العلوم  
بالسهم الفائز ، وأخذه منها بالحظ الوافر ، وجمعه وإياي لحمة الأدب ، التي هي أقوى  
من قرابة النسب » (١٩) .

وفي هذا القول شهادة مكتوبة ، بما لم يكتب ، عن تبحر الرجل في علوم الأدب ،  
وسائر علوم عصره ، مما يظهر أثره في طوايا شعره ، كثقافته الواسعة في علم النجوم التي  
استخدمها كثيراً في شعره ، وفي علم الفقه ، وعلم الحساب .

وفي كتاب « طبقات الشافعية الكبرى » (٢٠) :

« قال الحاكم : هو واحد عصره . . . ورد نيسابور غير مرة ، فأفاد حتى أقر له  
الجماعة بالفضل . . . قلت : كان أديباً مطلقاً ، نظماً ونشراً .

« وقال ابن الصلاح : وهو على ذلك من الشعراء الذين هم في كل واد يهيمنون ، ولكل  
برق يشيمون . فلذلك جاء عنه في تحليل النبذ أبيات ولتزكية الكرامية أبيات » .

وفي كتاب « البداية والنهاية » (٢١) ، يذكره ابن كثير الدمشقي بقوله :

« أبو الفتح البستي شاعر ، له ديوان جيد قوي ، وله في المطابقة والمجانسة اليد الطولى ومبتكرات أولى ، »

وصاحب كتاب « النجوم الزاهرة » (٢٢) يقول :

« وهو صاحب النظم الرائق ، والنثر الفائق ، وكان اماماً فاضلاً يمانى الجناس ، »

وصاحب كتاب « شذرات الذهب » (٢٣) يقول عنه :

« شاعر وقته ، وأديب ناحيته ، صاحب الطريقة الأنيفة في التجنيس الأنيس ، البديع التأسيس ... وبالجمله فمحاسنه كثيرة ، وشعره في غاية اللطافة ، »

وقد لقيه « البيروني ، العالم المشهور ، فآكرمه البستي ، ، فقال فيه :

أبو الفتح في دنياي مالك ربقتي فهاث بذكراه الحميدة كاسيا

فلا زال للدنيا وللدين عامرا ولا زال فيها للفراسة مواسيا

ولعل احصاء ما ورد عنه ، في كتب الأدب القديمة يشق على هذه المقالة الوجيزة أن تستوعبه . وأما ما ورد عنه في الكتب الحديثة فلا يقل عن الأولى اعترافاً بفضلها ، وتنويهاً بطريقته .

فكتاب « المفصل » (٢٤) - لأحمد أمين وجماعته - يقول :

« البستي من كبار الكتاب المعروفين بحسن الصنعة ، والامعان في أنواع البديع ولا سيما الجناس . وهو أيضاً شاعر مفتتن يميل الى الصنعة والتعمل ، وقد كان من كبار ادباء زمانه ، وأعرفهم باللغة والأدب ، »

« وله فقر نثرية قصيرة مسجعة تدخل في باب الأمثال ، رصعها بأنواع الجناس ذات معان ممتعة ، تظهر فيها الصنعة كثيراً ، وقد اقتبس بعضها من الحكم المعروفة أو الأمثال المضروبة .

« أما شعره فهو شعر صناعي أيضاً ، ولكنه مملوء بالمعاني ، فهو من الشعراء الفنيين الذين يمتنون باختيار اللفظ وحسن الأسلوب ، وله شعر رقيق في الغزل والوصف ، ومقطوعات طريفة في باب الحكم والأمثال ... فهو ناظماً أكثر منه شاعراً مطبوعاً ، »

وورد في دائرة معارف البستاني (٢٥) :

« أبو الفتح البستي شاعر كاتب أديب متأنق ، وهو يمثل في نظر قدامى النقاد قمة رفيعة من شواهد الانشاء الأدبي الرفيع في القرن الرابع الهجري ، ذاك الانشاء الآخذ بالتائق والتبرج حتى التكلف ونهاية الصناعة ، فلا عجب أن يعجب به الثمالي ليدهوه « صاحب الطريقة الأنيفة في التجنيس الأنيس ، البديع التأسيس ، »

وهو حلقة من سلسلة أولئك الأدباء المتأقنين من سراء الفرس ، الذين تألق فنهم الكتابي في بلاطات الدول المستقلة في هذا العصر من بويهيين وسامانيين و غزنويين ، وكانوا يفتننون ببديع الانشاء ، كما كانوا ينعمون بمتارف العيش ، ولذا نذ الحياة ، فينظمون ، ويترسلون وينثرون على مستوى واحد ، ويكتبون بالفارسية والعربية على السواء . وقد ترك البستي قصائد عدة بلغته الفارسية ، الا أنها لم تجمع في ديوانه .

وجاء في كتاب «ظهر الاسلام» (٢٦) لأحمد أمين :

« . . . وهو أديب كبير له شعر جيد ، ونثر جيد . فأما شعره فأكثره مقطوعات يمد فيها الى المعنى الدقيق فيصوغه في لفظ رشيق ، وأما نثره فواضح جميل فيه السجع والازدواج على طريقة عصره ، وهو في نثره يكثر من الأمثال ، وفي نظمه يكثر من الحكم . وعلى الجملة فشعره ونثره يدلان على رقة ذوقه ، وسعة ثقافته في فروع من العلم مختلفة ، الى استفادة كبيرة من مزاولته الكتابة للسلطين والأمراء ، واحتكاكه بالأحداث السياسية ، والمشاكل الاجتماعية وأكثر ما يتجلى ذلك في أمثاله وحكمه . »

وجاء في كتاب المرشد لمبداء الله الطيب (٢٧) : « بلغ فن الزخرف أوجه في أخريات القرن الثالث وسائر القرن الرابع ، ثم استقرت عقلية الفن الاسلامي عليه من بعد ذلك قروناً طويلاً . وقد دفعت العناية الى التعبير عن الجمال ، الذي كان يتمتع فهمه والتذوق له مع ازدياد المعرفة والحضارة وتمقدهما ، الى مزيد من الزخرفة التي ابتدعها أبو تمام ، وحسنها البحتري . فبرز أمثال أبي الفتح البستي يبهرون الناس بأنواع من التنسيق والتجنيس ، ما كان الطائيان ، على جسارتها ليقدماً عليه ، مثل قوله :

كلكم قد أخذ الجمام ولا جمام لنا ما الذي ضر مدير الراح لو جاملنا ؟

ولعل ما أوردناه نثراً من أهم المراجع القديمة والحديثة يفيدنا أن البستي زاول صناعة الشعر والنثر ، شأن الكثير من الكتاب الذين زاولوا الصناعتين ، أمثال محمد ابن عبد الملك الزيات ، وبديع الزمان الهمذاني ، ولكن ، لا بد أن تطفئ إحدى الصناعتين على الأخرى ، أو يضيع صاحبهما بين الاثنين .

ومن يتتبع أحكام القدماء والمحدثين يجد أنها متشابهة في الاعتراف بأن البستي شاعر صاحب طريقة ، ونائر صاحب طريقة ، تأثر بهما الكثير .

أما أن البستي كان عالماً ، ملماً بثقافة عصره ، فذلك كان شأن الأدباء الذين يتولون عادة الكتابة في بلاطات السلطين والأمراء . ومثل هذه الثقافة المجموعة لهذه الغاية ، لا يمكن أن تقرر بالثقافة الذاتية التي يكونها صاحبها ، ليكون أصيلاً في تفكيره ، ونظراته الى الحياة .

فالبستي النائر كان متأثراً بالطريقة المقامية التي تعتمد على التجنيس والسجع والاقتراس ، الى ما اختص به من بعض الحكم والأمثال المرصمة .

ومما أخرجه صاحب اليتيمة من فصوله القصار ، ومن الفاظه وأمثاله :

« من أطاع غضبه أضاع أده - من سعادة جدك وقوفك عند حدك - من أصلح فاسده ، أرغم حاسده .. » من لم يكن لك نسبياً فلا ترج منه نصيباً - الرشوة رشام الحاجة ... ( ولعل هذا المثل يعكس الحالة الاجتماعية في عصره حين يبتس الناس من العدل ، فيمزنونه بالرشوة ) - اشتغل عن لذاتك بمماراة ذاتك - الآثار السنة الأقدار ... ( ان في هذا المثل نفحة شعرية تترك شحنتها في النفوس والأذواق ) - اذا بقي ما قاتك فلا تأس على ما فاتك - ربما كانت الفطنة فتنة ، والمهنة محنة - من كان عبد الحق فهو حر ( وفي هذا المثل مثالية عالية تأبى أن تخضع للباطل ولو جعلها سيداً ) - المراء يهدم المروعة - رضى المرم عن نفسه دليل تخلفه ونقصه - كيف القرار على الشرار ؟ - الرد الهائل خير من الوعد الحائل - لا ضمان على الزمان - من لزم السلم سلم - ربما أغنت الإدارة عن المباراة - ما كل خاطر بماطر - البخل سوس السياسية - المعيف يكفيه الطفيف - افراط الدماثة غثاثة - الفيث لا يخلو من العيث ، »

هذه أمثلة من حكمه النثرية التي تصوغ الصناعة أحياناً بناءها ، بطريق المصادفة ، وأحياناً يصورها التأمل وبمد النظر .

وأما شعره ، فقد أصابته أيدي التفرق كما أصابت الكثير من الشعراء السابقين ، ولم تترك لنا من آثاره الا ديواناً صغيراً ومقطعات متفرقة في مختلف كتب الأدب .

ولا ريب أن هذا الديوان لا يجمع كل شعره ، والى ذلك يشير صاحب القاموس الاسلامي (٢٨) : « وله ديوان شعر ضاع الكثير من قصائده ، »

والكثير من شعره ورد في كتاب اليتيمة ، لصاحبه الثعالبي الذي كان أحد أصدقائه والمعجبين به ، والذي ألف كتابه « أحسن ما سمعت ، بارشاده ، وقد قسم مختاراته الى أبواب :

١- ما أخرج من ملح في الغزل والخمر .

٢- من ملح في الفقهيات .

٣- ومن الأدبيات ، والطبيات ، والفلسفيات ، والنجوميات .

٤- ومن ملح مدحه وما يتصل بها .

٥- ومن الاخوانيات .

٦- ومن باب الشكوى والعتاب .

٧- ومن باب الدم والهجم .

٨- ومن باب الشيب والكبر .

٩- ومن باب الأمثال والنوادر والحكم والمواعظ وما يجري مجراها .

وفي هذا التقسيم يؤدي الثعالبي أكبر ماثرة لصاحبه ، لأنه وزع شعره على الأغراض التي كان يطرقها الشعراء ، وهياً للقارئ فرصة الاطلاع على كل عرض بسهولة .



أما الباردة الأولى التي تلفت القارئ في شعر البستي ، فهي أن شاعرنا لم يؤث نفساً طويلاً ، كفحول الشعراء ، وإنما هو ناظم مقطعات قد تبدأ بالبيت والبيتين ، وقلمها تبلغ العشرين ، والقصيدة الوحيدة التي تجاوزت الحد هي قصيدته المشهورة « بمنوان الحكم » ومطلمها :

### زيادة المرء في دنياه نقصان وربه غير محض الغير خسران

وموضوعها الحكمة الخالصة ، والأمثال المجردة ، ولعل الدافع إلى نظمها أنه عيب مرة بقصر مقطوعاته ، فتحدى عيابه بهذه القصيدة ، ليثبت لهم أنه قد يطيل إذا أحب الإطالة ، ولكنه يميل إلى الاختصار والإيجاز .

والباردة الثانية في شعره أن شاعرنا يجعل بعضاً من شعره أحاجي ، ومعادلات فقهية أو رياضية ، مما لا يلائم روح الشعر .

والباردة الثالثة في شعره أن صاحبنا ينجح بشمرة ، كما ينجح بنثره إلى اصطلياد الحكم والأمثال ، وترصيعها شعراً منظوماً ، فتجنيء الحكمة المنظومة ، ولا تجيء النفعة الشعرية .

ولعل الكثير من مقطعاته ما يشبه المذكرات والخواطر ، منها ما يريد به العبث ، ومنها ما يوفق فيه إلى تصوير عصره ، وأخلاق مجتمعه .

وقد يعمد في شعره إلى الاقتباس ، ومن ذلك ما ذكره صاحب كتاب « الصبح المنبي » (٢٩) :  
« قال المتنبي في رثاء خولة أخت سيف الدولة :

فان تكن تغلب العلياء عنصرها فان في الخمر معنى ليس في العنب

الم به أبو الفتح البستي ، فقال :

أبوك حوى العلياء وانت مبرز عليه اذا نازعته قصب المجد

وفي الخمر معنى ليس في الكرم مثله وفي النار نور ليس يوجد في الزند

وخير من القول المقدم فاعترف نتيجته ، والنحل يكرم للشهد

( معان أجدها الشاعر ، ولكنه قصري الأسلوب ، وضاع في التشابيه الضمنية )  
وقال أبو الطيب :

أتى الزمان بنوه في شبيبته فسرهم وأتيناه على الهرم

أخذه أبو الفتح وحسنه فقال :

لا غرو أن لم نجد في الدهر مخترفا فقد آتيناه بعد الشيب والغرف

ومما ورد في كتاب « زهر الآداب » (٣٠) للحصري قوله :

» قال علي بن أبي طالب : بقية عمر المؤمن لا ثمن لها ، يدرك بها ما أفات ، ويحيى ما أمات .

» نقل هذا الكلام بعض أهل العصر ، وهو أبو الفتح البستي :  
بقية العمر عندي ما لها ثمن      وإن غدا وهو محبوب من الثمن  
يستدرك المرم فيها ما أفات ويحيى ما أمات ويمحو السوء بالحسن

ولكن أين ابهام هذا القول من بلاغة الامام الواضحة ؟

والبادرة الأخيرة التي تمثل داء العصر هي جري صاحبنا ورام التصنيع والتزيين ، والتجنيس على حساب المعاني ، وقد ورد عليه ذلك من أنه كان كاتباً ، والكتابة قد امتد إليها الفساد ، يومذاك ، قبل أن يمتد الى الشعر ، فجاء الكتاب غير كتاب ، وجاء الشعراء غير شعراء !

وجملة القول في الحكم على شاعرية البستي - بالرغم من تقديس القدامى لطريقته ، واعجابهم بتفنته - يصدق فيها قول أصحاب « المفصل » ( فهو ناظماً أكثر منه شاعراً مطبوعاً ) .

كان شعره ضرباً من ضروب الترف والتسلية ، قصير المقطعات ، متكلف الصنعة ، كثير التجنيس ، يمثل شعر الطبقة المترفة التي تتسلى بالأدب ، ولا تؤمن به كرسالة . كان يشرف على معانيه بالتعبير عنها بطريقة الأحاجي ، ولذلك كثرت التعمية فيه ، وعز الوصول الى غرضه .

على أن ورام هذا كله أشياء يجدر بنا الوقوف عندها ، مما يصور لنا شخصية البستي ، ويعكس مرآة مجتمعه في جده وهزله ، ولا سيما ما جاء في حكمه التي لا بد أن يكون بعضها مصوراً لذلك العصر وأخلاق أهله .

فالبستي رجل مرموق في دولته ، يغلب عليه العذر والتأني ، بعيد النظر ، يحسن أن يتواري ، كما يحسن أن يظهر .

فما يدل على ترده عن خدمة الأمراء ، ولو جاء وزيراً قوله :

حرضوني على وزارة بست      وراوها من أرفع الدرجات  
قللت لا أشتهي وزارة بست      انني لم أمل بعد حياتي

وكيف لا يهجر وزارة بست ، وهو يرى ضحاياها أكثر من أحيائها :

وزارة بست وزرها قاصم الظهر      ومدتها منذ الغداة الى الظهر  
فلا تخطبها ، انها ضرة النهي      وبقيتها روح البعولة في المهر

ومن بديع ما صور به المخاطر التي تلم تلم بأصحاب الملوك ، والآداب التي ينبغي  
لصاحب الملك أن يأخذ بها نفسه في الحفاظ على الأسرار قوله :

إذا خدمت الملوك فالبس ، من التوقي ، أصـز ملبس  
وادخل عليهم ، وانت أعمى ، وأخرج ، إذا ما خرجت ، أحرص  
وهو في آدابه الملوكية ينذر الملوك من عاقبة اللهو :

إذا غدا ملك باللهو مشتغلا فاحكم على ملكه بالويل والحرب  
كان يشمر بضياح ، وبوحدة وغربة ، لأنه لا يرى من يشاكله :  
فما غربة الانسان في شقة النوى ولكنها ، والله ، في عدم الشكل  
واني غريب بين بست وأهلها وان كان فيها أسرتي وبها أهلي  
ولا يرى من يفهمه :

واني لنظام القوافي بيقتلني ولست أرى نحرأ ، ففيم أنظم ؟  
وفي شعره ما يصور طموحه الى المعالي :  
لا يفرنك أنسي لين اللمس ، فعزمي ، إذا انتضيت ، حسام  
وفيه اعتزاز بالعقل والفضائل :

سل الله عقلا نافعا ، واستعد به من الجهل ، تسال خير معط لسائل  
فبالعقل تستوفي الفضائل كلها كما الجهل مستوف جميع الرذائل  
وفيه ما يدل على التوقي والجنوح الى السلم الذي هو طريق السلامة :  
توق معاداة الرجال ، فانها مكدره للصفو ، من كل مشرب  
وهو يعتز بدولة المحابر والأقلام :  
لولا المحابر ، والأقلام لانطمست ، من الأنام ، رسوم العلم والآداب  
ومما يفتخر به قوله :

تقدمت في معجزات العلوم وغصت على الكلم الطيب  
ومما يدل على اغراقه في العلم ، وصدوفه عن الدنيا :

إذا ما مضى يوم ، ولم أصطنع يدا ، ولم أقتبس علما ، فما هو من عمري  
ومما يدل على تسامحه في الأخذ بأراء الأئمة المجتهدين قوله - وهو الشافعي النزعة- :

رأي الامام ابي حنيفة ، رأي مسالكه لطيفه  
 لكن رأي الشافعي نتائج السنن الحنيفه  
 وكلامهما ذو حكمه ، وتقى ، وأخلاق شريفه  
 وما وافق فيه وصف عصره قوله :

كل صمود الى هبوط ، كل نفاق الى كساد  
 كيف ترجى صلاح حال ، في عالم الكون والفساد ؟  
 وما اصدق قوله :

فكم دقت وشقت واسترقت فضول العيش اعناق الرجال  
 وفي شعره الميل الى المجون والعبث ، وهويثله رجلا يحب الاستمتاع والتلذذ كقوله :

مررت بامردين ، فقلت : زورا محبكما ، فقال الامردان :  
 « اذومال » فقلت : « وذويسار » فقال الامردان : « الامردان (٣٠)  
 وما جاء في الترخيص في شرب النبيذ قوله :

عليك بمطبوخ النبيذ ، فانه حلال اذا لم يخطف العقل والفهما  
 ومن بديع تصويره ، وهو من مخترماته قوله :

قيل للكركي ، اذا قال م علي الرجل الوحيد  
 كيف لا تعتمد الرجلين في الارض السوطيه  
 قال : اشفاقا على النابست فيها ان ابيده !  
 وما اروع تعريضه للصوفي اذ يقول :

تنازع الناس في الصوفي ، واختلفوا قدما ، وظنوه مشتقا من الصوفي  
 ولست امنح هذا الاسم غير فتى صافي ، فصوفي ، حتى لقب الصوفي  
 اما ما جرى من شعره مجرى الأمثال - غير نونيته - فقد روى له الكثير كقوله :  
 وطول جمام الماء في مستقره يغيره لونا وريحا ومطعما  
 وقوله :

اذا حيوان كان طعمه ضد توقاه ، كالفار الذي يتقي الهرا  
 ولا شك ان المرء طعمه ، فما باله ، يا ويحه ، يامن الدهرا ؟

وتظهر طريقتة في شعره من دقة المعنى وأناقة اللفظ في قوله :

تعمل أخاك على ما به فما في استقامته مطمع  
فانى له خلق واحد وفيه طبائعه الأربع ؟

ولا شك في أن أشهر شعره ، بل من أشهر شعر عصره ، وقد ضمنها خلاصة حكمه ،  
وأمثاله السائرة ، قصيدته المطولة المعروفة « بعنوان الحكم » ومنها قوله :

أحسن الى الناس تستعبد قلوبهم فطالما استعبد الانسان احسان  
واشدد يديك بجبل الله معتصما فانه الركن ان خانتك اركان  
من سالم الناس يسلم من غوائلهم وعاش ، وهو قرير العين ، جذلان  
من جاد بالمال مال الناس قاطبة اليه ، والمال للانسان فتان(٣٢)

ونظم البستي أيضاً أشعاراً باللغة الفارسية ، ولكنها لم تجمع قط (٣٣) . وما نحن  
أولاء نورد له بيتاً في الفارسية على سبيل المثال لأنه كان من أصحاب اللسانين :

نه هرك تيغي دارذ بحرب بايذرفت نه هر كه دارذ بازهر بايذخورد(٣٤)  
ومعناه :

لا يجب أن يذهب للحرب كل من يملك سيفاً ،

كما لا يجب أن يشرب السم كل من يملك ترياقاً(٣٥) .

وله في ديوانه بيتان في المعنى نفسه :

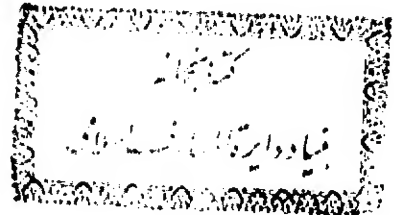
فلا تستثر حرباً ، وان كنت واثقاً بشدة ركن ، أو بقوة منكب

فلن يشرب السم الزعافى اخو حجبى مدلاً بدرياق لديه مجرب

حياة حافلة بالماثر والأعمال ، حياة شاعر كاتب أديب ، كان صورة صادقة حية لمجتمع  
القرن الرابع الهجري ، المتأنق المترف ، الناعم برخي الميش ولذائد الحياة ، كما كان قمة  
رفيعة في سماء الأدب العربي ، سواء في ذلك شعره ونثره ، وان لم تكن شاهدة شامخة .

درية الخطيب ولطفي الصقال

★ ★ ★





## الهوامش :

- ١ - وليل : علي بن أحمد ( طبقات الشافعية ٢٩٣/٥ ومعجم البلدان ٤١٥/١ ) .
  - ٢ - الحسين بن محمد ( معجم البلدان ٤١٥/١ ) ، وليل : الحسن ( طبقات الشافعية ٢٩٣/٥ ) .
  - ٣ - الإعلام ١٤٤/٥ ووفيات الأعيان ٦٠/٣ .
  - ٤ - الأنساب السمعاني ٨٠ .
  - ٥ - معجم البلدان ٤١٥/١ .
  - ٦ - ٣٩٢/١ .
  - ٧ - ٢٢٩/٧ .
  - ٨ - كان لقب سبكتكين ناصر الدولة .
  - ٩ - ديوانه : المقطعة رقم ٣٥٣ مخطوط بتحقيقنا لم ينشر . ولن نشير بعد ذلك إلى أرقام المقطعات والأبيات بسبب ذلك .
  - ١٠ - مجلة العربي العدد ١٥٦ ص ١٤٤ .
  - ١١ - الفتح الوهبي ٦٨/١ .
  - ١٢ - مسمومة : مفضاة مستورة .
  - ١٣ - للمغني الطيب : سد حياشيمي .
  - ١٤ - تقدم بكدا : أمر به . وعطف الشيء : أماله وتناهى . والغبنة : الغيال ومن لا غناء عنده من الرفقاء ، يريد أنه أمر بأرجاع عياله وما معه من الرفقاء إليها .
  - ١٥ - الفتح الوهبي ٦٨/١ - ٧١ .
  - ١٦ - يتيمة الدهر ٣٠٤/٤ .
  - ١٧ - المصدر نفسه .
  - ١٨ - الفتح الوهبي ٧٢/١ .
  - ١٩ - ٣٠٢/٤ .
  - ٢٠ - ٢٩٣/٥ .
  - ٢١ - ٣٤٥/١١ .
  - ٢٢ - ٢٢٨/٤ .
  - ٢٣ - ١٥٩/٣ ، ١٦٠ .
  - ٢٤ - ٢٢/٢ .
  - ٢٥ - ٢٢/٥ .
  - ٢٦ - ٢٨٤/١ .
  - ٢٧ - ١٨٠/٣ .
  - ٢٨ - ٣١١/١ .
  - ٢٩ - ٢٧٩ في ديوان المتنبي تغلب الغلباء وهو الأصح ولا يخلو جناس الاشتقاق فيه (المجلة) .
  - ٣٠ - ٤٨/١ .
  - ٣١ - دان : قريب .
  - ٣٢ - لهذه القصيدة شروح لأكثر منها : شرح السجاعي في كتابه « بلوغ الأرب » وشرح العلامة جمال الدين عبدالله بن الحسيني المعروف بقره كار . وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٩٤٩ ، وكذلك في دار الكتب الظاهرية في دمشق برقم ٣٣٤٣ ، ٧٩٢٨ ، مخطوطة بتحقيقنا لم تنشر . ولشر الثعالبى معظم أبياتها في كتابه « نثر النظم » .
  - ٣٣ - دائرة المعارف الإسلامية ٢٣٠/٧ .
  - ٣٤ - زهر الثانية من وضع الدكتور محمد حمودة لالامة وزن الشعر .
  - ٣٥ - حدائق السحر للوطواط الكتبي ١٥٧ .
- ملاحظة :
- ورد في مقالنا السابقة عن طرفه بن العبد البكري المنشورة في العدد الثامن من هذه السنة بيت طرفه كالآتي : « لحولة أطلال ببرقه أمهد ٠٠٠ الخ » وصوابها « لهد » . فلدل في الإشارة إلى ذلك فائدة .

# جناح رؤية كونية في شعر أبي تمام

د. فهد عكام

الموت والحب والجمال والاخوة موضوعات هامة في شعر أبي تمام يستشف المتأمل اذا ما انعم النظر فيها ، فكراً جديداً ذا طبيعة فلسفية يتالق أحياناً في رسالة أبي تمام . واذا ما تجسد هذا الفكر في محاولة لإبتكار بعض المفهومات ، في قلب الشعر نفسه ، فما ينبغي ان ننسى ان أبا تمام يحاول ان يشير ، بما انه شاعر ، حالة نفسية فيها ، وان ينقلها الى درجة المتعة . ومشروعه النظري الذي عرض فيه للجمالية يكمن في التلاقي بين الفن والفلسفة ، وهذا المشروع يجسد ، في الحقيقة ، المبادئ الأساسية التي قادت حقيقة نظريته الفلسفية . وكل شعر ، فضلاً عن ذلك ، هو معرفة لا تحاول الفهم أو الانهايم بواسطة التحليل ، والتصنيف في زمر ، وإطلاق الأحكام ، فالشعر - كما يقول أونيموس Onimus (١) - هو الوجود الذي يدرك بالفكر ، ويوضع في صور وأشكال وموسيقا . بل يمكننا القول ان الشعر ليس هو فقط صراعاً من طراز تقني ، وانما هو ايضاً شكل للحياة الفكرية تعاني - وسنرى ذلك - في الفعل الخلاق الذي تعبّر عنه الرسالة الشعرية Message poétique الخاصة بشاعرنا ، وتكمن في التجربة التي توجه عمله الفني البحث . ففي خلقه لقصيدة توجد بقطة فكرية ، واعية ، نقدية ، ارادية ، قد يكون التأليف من دونها شيئاً آخر تماماً .

ما تعني الحياة الفكرية لكاتب من الكتاب؟ اليست رؤيته للعالم ، اي استخدامه ، حتى دون ان يفكر في ذلك ، لجمهرة من المفهومات وضعتها تحت تصرفه الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها ؟ اليست ، بكلمات أخرى ، الرؤية التي اغنتها هذه الفئة على مدى وجودها ، والتي تتضمن « الوسائل المفهومية التي تسمح لها بان تحل ، تبعاً لأصالتها ، القضايا التي تفرضها عليها الحياة المشتركة ومجابهة العالم » (٢) ؟ هذه الوسائل المفهومية ليست ، كما يقول لينهارت Leenhardt ، سوى « أنظمة من القصائد والاساطير ، والفلسفات » ، اي وسائل للتحرري في العالم .

وهذا لا يختلف في شيء عن قولنا انه لمن المستحيل على فرد واحد ان يكون ، لنفسه وحده ، رؤية كاملة البنية ، وان هنالك علاقة عضوية تربط ، على صعيد بنى التفكير ، بين الكاتب والفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها .

ولكن هل في وسعنا الادعاء مع بعض الماركسيين ، ان الكاتب لا يفعل سوى نقل رؤية هذه الفئة للعالم بطريقة ما ، وبناء العالم من جديد وفق رسم اولي Schème الفه ، لا يفعل سوى استلابه Aliénation باستخدامه رؤية لم يكن له يد في اختراعها ؟

اذا ما كان حقاً ان الكاتب يرث من اللغة التي يصطنعها قسطاً كبيراً من التجربة التي تبلورت فيها ، وان تكوين فكرة الكاتب يعتمد اعتماداً كبيراً ، من حيث دلالة الاثر ، على العالم الفكري الذي عاش فيه ، فليس بأقل حقاً في رأينا ان رؤية الجماعة هذه تكون جزءاً لا يتجزأ من تاريخ حياته الخاص ، لانه عاشها يوماً ، ولكنه يخترعها بطريقة تتفاوت أصالة حسب قدرته الخلاقة ، ففي هذه الرؤية « يتقوّل » في الحقيقة عالم المبدع الخيالي ، العالم الذي تعبر فيه فردية الكاتب بحرية عن ذاتها ، عالم قدرته الإبداعية Sa Créativité .

وباختصار ان الكاتب لا يمنحنا - وهذه هي حالة ابي تمام - تعبيراً حرفياً عن التجربة التي عاشتها جماعته ، ولا يصور تصويراً فوتوغرافياً رؤية هذه الجماعة والحلول التي أوجدتها للقضايا الناجمة عن حياتها المشتركة واحتكاكها بالعالم ، وانما يتمثل بالحري هذه الرؤية حسب أصالته ليقترح علينا رؤية جديدة . وقد نستطيع القول انه كلما كان الانحراف كبيراً بين رؤية الكاتب ورؤية جماعته ، كانت رؤيته أكثر أصالة .

وبطبيعة الحال ، ان النقد الذي يلتزم هذا المسلك ويحاول توضيح رؤية كاتب ما بدراسة الاثر وبالاتجاه الى بعض نقاط الاستناد الخارجية التي تقوم على رؤية اجتماعية ، يبدو نوعاً من التوضيح لرؤية كونية على تماس برؤية اخرى متخيلة هي حقيقة جمالية ، ويكشف للقراء عن اسرار كتابة ما . وعليه ، فقد آن الاوان لتوضيح المظهرين كليهما بمعالجة الاثر الذي انشأه ابو تمام وبخاصة صوره التي « تبلور » على أحسن وجه عالمه الخيالي تصويرياً كان ام حدسياً .

ان الجزء الاول من رسالتنا (٣) الذي وقفناه على اشراقات الخطاب النقدي Illuminations du discours critique عند ابي تمام يبين ان كاتبنا قد صاغ نظرية عقلية في الشعر يبدو الشعر فيها فعالية فكرية من حيث الجوهر . فتقديس العقل في تفكير ابي تمام وثق يرتبط بتقديس الجهد والعمل ، ولكنه لا يصل الى وضع المواهب الطبيعية في الظلمة . وتظل نقطة الانطلاق في رأيه الاحساس الذي يتحول الى وثب فكري ، وتظل الحساسية قوت الذكاء وقدرته الحقيقية المحركة . فهي تمد الفكر بشرارات اولية وتبدو قدرة مشعة بنجم عنها نضاعة العمليات العقلية ، فما من انسان « عاقل » يصل الى حكم صحيح لا يداخله الخطا اذا لم يعتمد على حساسية تتصل بالحواس الا وهي النظر :

١ - اني نظرت ولا صواب لي عاقل . فيما يهمل به (اذا لم ينظر) (٤)

ومع ذلك ، فأبو تمام لا يهمل القدرة التأثيرية ، وجماليته ، فضلاً عن الحساسية ،  
تستعمل على عناصر انفعالية ، فالعديد من نصوصه يسمح لنا بإضافة قيم عاطفية الى القيم المتصلة  
بالحواس التي تكون في رايه هدف المجال اللانهائي مجال المتعة الفنية . ففي وسعنا ان  
نتلقت من هنا وهناك في شعره إشارات الى الدور المبدع الذي تقوم به المواطف في الفن .

ولأبي تمام ، فضلاً عن ذلك ، جنوح الى تركيز التفكير الشعري على تجربته الشعرية .  
وتبعثر أفكاره في قصائده يبرهن على انها وليدة معاناة للشعر طويلة الأمد ، وانها لهذا عينه تمدنا  
بمعلومات عن مزاجه الجمالي ، ولكنها تشهد بزيادة على ذلك بأنه من أشياخ فلسفة الفعل  
. Philosophie d'action

ومن البديهي ان قارئ مثل هذا الشاعر الفيلسوف هو بطبيعة الحال موزع بين الانتباه  
الذي ينبغي له ان يلقه على الفكرة والانتباه الذي يطالب به الشعر نفسه ، بين سيطرة المحتوى  
وسيطرة الشكل ، بين التفكير واللذة ، على الرغم من ان الشعر ، في رأي أبي تمام ، متعة  
تتصل بالحواس وفرح باطني :

٢٨ - لم يدعَ الأيامَ عنك كمرتدٍ      بالعقل يفهمُ عن أخيه ويفهمُ  
٢٩ - ممن إذا ما الشعرُ صافحَ سمعته      يوماً رايتَ ضميرَه يتبسّمُ (٥)

والشاعر نفسه ليس في حوز من مثل هذه الحالة المحيرة ، فاذا ما كان «عقله» ينيله الشهرة ،  
فانه يحرمه ، في الوقت نفسه ، من نيل السلم في حياته الباطنية :

١ - يفتليَ هذا صيرتُ احذوثةَ الركبِ      وقد كنتُ في سلمٍ فاصبحتُ في حربِ (٦)

والقدرة المطلقة التي تتمتع بها سلطة العقل في نظريته تقوم بعملها معتمدة على تحرر دائم  
يفتش عن رؤية للانسان في علاقاته مع الكون ، وهي رؤية درامية تؤكد للفنان دوراً سامياً بين  
العناصر التي تؤلف هذا العالم والقوى التي تسيطر عليه . وليس من الاسراف في شيء في  
الحقيقة ان نؤكد ان ابا تمام كان يتمتم في سريره ، وهو يرى نفسه يخلق قصائده ، بكلمة  
فالسيري VALERY المدهشة : « ان انساناً لم يحاول قط ان يجعل نفسه شبيهاً بالآلهة انما  
هو اقل من انسان » (٧) وعليه فلنحاول ان نعرف كيف كان ابو تمام يتخيل العلاقات بين العناصر  
التي تسوس الكون .

**الصحراء - الحيوان - الانسلن :** فاذا ما كانت العلاقة علاقة تنانس تشي بصداقة بين  
الحيوان « الناقة » والصحراء قبل الرحلة ، فانها تتحول خلال الرحلة الى علاقة صراع عدائي ،  
وكل ذلك تمثله الأبيات التالية :

١٢ - رعتَه الغيايَ بعدما كان حِقْبَه      دعاهَا ، وماء الروض ينهلُ ساكِبَه  
١٣ - فاصحى الفلا قد جدُ في بري نَحْلَه      وكان زماناً قبل ذاك يلاعِبُه  
١٤ - فكم جدعٍ وادٍ جبٍ ذروة غاربٍ      وبالأسي كانت امتكتَه مدانِبُه (٨)

حيث تتطور فكرة الهزال تطوراً درامياً ، فهذا الموضوع يعبر عن ذاته بدياً في المقولة : « رعته الفيافي » (ب ١٢) الذي يتحفنا بصورة دينامية وتخيلية على السواء تقصد الى التعبير عن الموضوع تعبيراً جديداً . وهذا الموضوع متناول من جديد في العبارة : « قد جد في بري نحسه » (ب ١٣) ، حيث تتحول الفيافي الى كائن انساني ، ويتحول لحم الحيوان الى عود او قلم . والصورة المضادة تأتي نجاة : « وكان زماناً قبل ذلك يلاعبه » ههنا حيث كلمة القافية « يلاعبه » تشف عن تنافس بين الحيوان والصحراء ، ولكن اللعب الذي يبدأ مع بدء الرحلة يشتد خلال المسير ، وكل من المتنافسين كما هو الحال في اي لعب ، يريد لنفسه الغلبة ، والصحراء هي التي تنتصر آخر الأمر ، وهزال الحيوان يرمز الى هذا الظفر ، ويتناول الشاعر موضوع الهزال من جديد في العبارة : « فكم جلدع واد جب ذروة غارب » (ب ١٤) ، حيث الوادي ، الذي ينبغي ان يكون مخصصاً من حيث المبدأ ، ينضم الى الصحراء في عملها المؤذي ، فيعظم بالتالي عناء المطية .

وباختصار ، من فكرة الرمي التي تحول الحيوان مجازاً الى عشب للايحاء بهزاله ، نتقدم نحو حدث محدد بدقة يحوله مجازاً الى صود للبري معبراً على هذا النحو عن هزاله العام ، ومن ثم نحو حدث أكثر دقة يخلع على الوادي الصفة الانسانية ويمركز موضوع الهزال في جزء من جسد الحيوان هو السنام . وبتعبير آخر ان مسيرة المعنى تشي بتراجع حالة الحيوان الجسدية من سيء لاسوأ ، وتمثل انتصار الصحراء .

الا ان هذا الانتصار الذي يرمز له نحولة الحيوان ، ليس بانتصار كامل ، فالحيوان في علاقته الودية الحبيمة مع الانسان يحتفظ من قوته بما يكفي لينجو بنفسه . والفكرة تغلغل في نسج البيتين التاليين :

١٩ - واي مرام عنه تملو نياطه عدا أو تفل الناعجات اخاشبه ؟

٢٠ - ولقد قرب المرمي البعيد رجاءه وسهلت الارض الصزاة كتائبه (١)

فهنا توزيع معنوي شاقولي يقوم على السبب ونتيجته تمثله الترسمة :



فالرجاء (ب ٢٠ ، ش ١) يخلق الشجاعة لادراك الهدف البعيد (ب ١٩ ، ش ١) . وجحافل الممدوح مهدت الأرض الوعرة المخيفة (ب ٢٠ ، ش ٢) ، فتغدو هذه الأرض على هذا النحو حاجزة من هدم قوة المطايا السائرة نحو الممدوح (ب ١٩ ، ش ٢) . وبتعبير آخر ان الحيوان بعقده صلة مودة مع الانسان النبيل ، يحتفظ من قوته بما يكفي ليقهر الصحراء . وهذه رؤية تستحضر اهميتها في الدهن ، في ميني الشاعر ، بالتأثير التعبيري ، الذي يحققه في آن معاً الاستفهام المعبر عن شية النفي، وظاهرة القلب، وبخاصة في المقولة : « أو تفل الناعجات اخاشبه » حيث أبرز الغامل الأساسي « اخاشب » بعد المفعول ، بالوقف النهائي في آخر البيت (رقم ١٩) .



والصحراء نفسها تدخل في علاقة إعجاب وحب مع هذا النموذج الانساني المثالي ،  
فتحنى امامه ، وتقدس وتشتوق الى لقائه :

١٥ - اليك جزعنا مغرب الشمس كلما هبطنا ملا صلت عليك سباسييه  
١٦ - فلو أن سيرا دمنته فاستظمتها لصاحبنا شوقاً اليك مفاربه (١٠)

وهنا مرحلة جديدة من رؤية الشاعر الشعرية . فالعنصر الساكن ، الصحراء ،  
يعمق ، وهو يتغنى بمجد الممدوح ، المعنى الدرامي ، معنى العلاقات بين عناصر الطبيعة .

الأرض - الزمن - الانسان : وهذه اللهجة « الرومنية » لهجة الود تسود أيضاً العلاقات  
بين الفصول والأرض ، فإذا لم يكن ظهور النباتات سوى بحث بعد فترة من النوم هي الخريف مما  
تقع عليه في البيت :

٤ - نشرت حدائقه فصرن مآلها لطرائف الأنوار والاندام (١١)

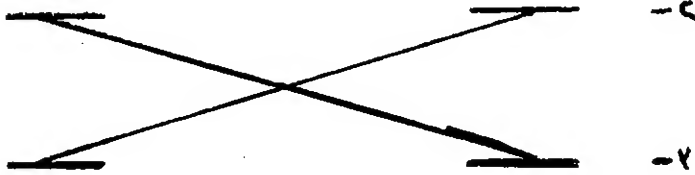
حيث استخدم العمد Prédicat « نشر » بمعنى « بحث » فعبّر عن رؤية مفادها : أن ظهور  
النباتات ليس سوى بحث بعد فترة موت مؤقتة ، الخريف ، والماء ليس سوى العنصر الذي يصون  
هذه الحالة في فترة خصب ، فالشتاء الذي خلعت عليه صفات الانسان يواسي البلدان  
شخصاً وعملاً ، وأخوة الأرض تبدو بنت فعالية كما هي بنت فعالية الربيع ، ففي البيتين :

٢ - نزلت مقدمة المصيف حميدة ويد الشتاء جديدة لا تكفر  
٣ - لولا الذي غرس الشتاء بكفه لاقى المصيف هشاماً لا تنشر (١٢)

يصور التعبير الإضافي « مقدمة المصيف » (ب ٢ . ش ١) الربيع فيوضح بعض التوضيح  
فكرة الزمن التي تقوم بوظيفتها في البيت الأول من القصيدة :

١ - رفقت حواشي الدهر فهي تمر مر وغدا الثرى في حلية يتكسر (١٣)

واستعمال هذه الصيغة المجازية لم يات عبثاً : فالتخلص الى صورة الشتاء يتابع في  
البيتين (٢) و (٣) ترسيمة متصالبة :



تقوم هنا على المورفولوجيا ، واستخدام الكلمة الحقيقية « ربيع » عوضاً عن الصورة  
المجازية « مقدمة المصيف » يهدمها . وهي فضلاً عن ذلك تسمح للحدث أن ينمو في شكل حلقة ،  
وتمنع تكرار اللفظ « مصيف » قيمة جمالية .

ومع البيت الرابع تأخذ صورة الشتاء - الفلاح المستحضرة في البيت (رقم ٣) نغماً  
« رومانسياً » ، فالمقصود هنا شتاء « مؤنس » يواسي البلاد بشخصه وعمله :

## ٤ - كم ليلة آسى البلاد بنفسه فيها ويوم وبلته' متفتجر' (١٤)

وفكرة الزمن التي تستحضرها في الدهن الفاظ متعددة من مثل « زمان » و « دهر »  
 تمتزج بفكرة القدر التي تصورها الفاظ من مثل « حادثات » و « قضاء » ، وتبدو تحت  
 ريشة شاعرنا على علاقة درامية مع الانسان ، فهناك قاعدة عامة آمن بها ابو تمام تسود الحياة ،  
 وتتمثل في تهديم الزمن لآثار الفعل الانساني تهديماً يقف أمامه الانسان عاجزاً لا حيلة له في  
 دفعه ، وتتجلى الفكرة في مطلع قصيدة ينبض بنغمة يائسة ، ويصور القدر الأصم الذي يهدم  
 بفعله ديار المحبوبات ويطمس معالمها :

١ - لو أن دهرأ ردّ رجوع جوابٍ او كفأ من شأوئنه طول عتابٍ

٢ - لعدلته في دمنتين بامرةٍ محسوتين لزنبٍ وربسابٍ (١٥)

والشرط بالأداة « لو » يدل على ان العدل الذي يوجهه الانسان الى الدهر غير قادر على  
 إيقاف لعبه ، كما ان الزمام الطويل غير قادر على إيقاف الجواد الجامع . وبكلمة أخرى ان  
 هذا الحيوان ، خلافاً لمفهوم قر في أذهان العرب من قبل يرى في الجواد رمزاً للخير (١٦) ، يتوحد  
 في منظور أبي تمام مع القدر المهدم ، وينجم عن هذه النظرة أن الانسان ، في ميني الشاعر ،  
 عاجز امام سلطة القدر .

الا ان هذه السلطة ليست مطلقة؛ فالانسان النبيل الخير بما أوتي من صفات ، والشاعر  
 العظيم بما أوتي من موهبة يستطيعان قهر هذه الآفة التي تهدم آثار الفعل الانساني ، فهما تكن  
 قدرة الزمن غير محدودة ، فانه لا يخرج منتصراً من صراعه مع رجل الحزم ، ففي البيت :

٢ - إذا المرء لم يستخلص الحزم نفسه فدروتيه' للحادثات وغاربه' (١٧)

تعكس الاشارتان : « ذروة » و « غارب » تنائية تتصل بالمعنى : فعلى سبيل الاستعارة  
 يماثل مجد الرجل الذي يعوزه الحزم ذروة جبل وسنام ناقة يتلعب بهما على التوالي حوادث  
 الدهر وقسوة الانسان . وعلى سبيل الرمز ترمز الاشارتان في هذا السياق الى الرجل الذي  
 سحقته حوادث الدهر . فتستنبط من البيت رؤية مفادها : انه في صراع بين الدهر والانسان ،  
 انما تنتصر الطبيعة ، ويشتر عن ذلك الرجل المسلح بالحزم . والزمن لا يمكن ان يقهر رجل  
 الشجاعة والمغامرة الذي يتحدث عنه البيت التالي :

٣ - أعادلتني ما أخشن الليل مرّكباً وأخشن منه' في الملماتِ وركبه' (١٨)

حيث يفجؤنا أسلوب تعجبي يسوس جملتين ربط بينهما بطريقة مثيرة غير متوقعة ،  
 فالرابط يتجاوز الصلة التقليدية ويمنح العاطفة المقام الأول للوصول الى بناء تعبيري مخترع ،  
 فعوضاً عن أن يقول الشاعر : « وأخشن' براكبه في الملمات » ، مصطنعاً تعجباً تقليدياً يبرز  
 خشونة المسافر ليلاً ، قال : « وأخشن' منه في الملمات راكمه » ليطلق أمد التعجب الناجم عن  
 تعبير سابق ويحمله الى الجملة الاسمية التالية ، موضحاً على هذا النحو لا التعجب من خشونة  
 المسافر ، بل فكرة قوامها ان هذا المسافر هو أخشن' من الليل ممجداً بذلك الانسان ، وتعبير  
 ادق اذا كان التركيب الأول « ما أخشن' ... » يصوغ صياغة تعجب فكرة الخشونة التي تجسد

فكرة الصعوبة التي يجدها مسافر ما اثناء الليل ، اي فكرة مجردة تتصل بفعل دينامي هو السير ، مان التركيب الثاني « واخشن' ... » هو تفضيل استخدم في معنى « اقوى » ، معبراً في سياقها عن رؤية كونية قوامها ان في وسع الانسان ان يكون الاقوى في صراعه مع الزمن اذا كان شجاعاً مغامراً . ومن الجلي ان تمجيد الانسان تمكسه هنا طريقة شكلية هي الجنس المجازي ، فابو تمام يتخذ من الفعل « خشن' المؤلف من اصل ثلاثي . خ ، ش ، ن وسيلة اللعب في التعبيرين « ما أخشن' بمعنى ما اصعب » « أخشن منه » بمعنى « واقوى منه » . وعليه فالجناس المجازي الذي يبدو تحت ستار تكرر وهمي يكشف عن عملية معنوية تجري انطلاقاً من جذر واحد وتمنح الكلمات التي بنيت على هذا الجذر معاني مختلفة تسلط النور لا على الجاذبية الصوتية التي تميز انشائية ابي تمام فحسب ، بل على مرحلة من رؤيته الكونية ايضاً .

وفكرة العمل من الأفكار الهامة في هذه الرؤية ، فالفعل الانساني النبيل يحول فعل الدهر المشؤوم الى فعل خير حيوي للكائنات كلها ، فلولا هذا الفعل لتنفص صفو الاحياء من انسان وحيوان ونبات :

٣٠ - فوالله لو لم يلبس الدهر فعله لافسدت الماء القراح معاينه' (١٩)

وفكرة العمل هذه تبدو على غنى اكبر من حيث التقنية الفنية ، في موطن آخر ، فهي ضرورة لا غنى عنها لمن يريد الانتصار على الزمن :

٣٥ - ان جد' رد' الخطوب' تدمي وإن يلعب' فجده المطاير في لعبه'

٣٦ - يتلو رضاه' الفني باجمعه وتحذر' الحادثات' في غمسه' (٢٠)

وهذه المقولة تبدأ بتعبير شرطي على موجز « ان جد' رد' الخطوب تدمي » ، تؤلفه اشارات Signes قليلة العدد تعبر من تفكير غني . ولكن هذا التعبير يتيح لصورة يعكس نسيجها تجربة ميتافيزيكية ان تقوم بعملها . وهي صورة درامية تقوم على صراع يخرج منه الانسان منتصراً بعمل تصور نجومه عنابة صوتية . فالفعل « رد' » ومعناه في السياق « صير' » يتوازن مع الفعل « جد' » ، والوحدة الصوتية الانفجارية [d] المشتركة في هاتين الاشارتين المتعاقبتين تتميز بتشديد يوحي بفكرة عنف يرافق المعركة بين الممدوح والخطوب . ويبدو الصوت نفسه دون تشديد في الكلمة الأخيرة « تدمي » ، يسهم فيها هذا الصامت [d] مع الصائت [ā] الذي يعقبه وقف نطقي في تصوير نهاية هذا الصراع الحاد وامتداده زمنياً .

في اي ميدان يتحقق عمل الانسان الذي يقوده الى النصر ؟ ان ابهام الایجاز يحضنا على البحث عن جواب في علاقاته مع ما يأتي . فالتخلص الى الشطر الثاني يتركز في صلة تقوم على الطباق يكونها فعلاً : « جد' » و « يلعب » ، ومحل اللغتين في مراكز أساسية من البيت يفضي الينا بدلالة صريحة : فاللفظ « يلعب » الذي هو جزء من صيغة شرطية ايضاً ، يثير طباقاً جديداً بين « جد' » و « لعب' » ، على علاقة وثيقة بالطباق الاول : فاللفظ « جد' » يرتبط باللفظ « جد' » بوساطة صلة صوتية تقوم على الاشتقاق ، ويرتبط بالفعل « يلعب » وبكلمة القافية « لعبه » بوساطة صلة تقوم على الطباق . وفي التعبير الاضافي « جد' المطاير » يحدد

اللفظ الثاني اللفظ الاول معنوياً ويتوحد معه، وهذا التوحد يوضح بعض التوضيح غموض الإشارة «جَد» في الصيغة الإيجازية السابقة، وعليه فان عمل الممدوح الجاد يتوحد مع الكرم للانتصار على «الخطوب» . وإذا ما كانت صيغة الجمع في هذه اللفظة الأخيرة تزيد الدراما حدة، فان أداة التعريف فيها تمنح التجربة قيمة عامة ، وقد توحى بأن الناس الآخرين يمكن ان يُستخدموا دريئة لسهام القدر .

على هذا النحو انما يأخذ الطباقي الثاني قيمة توضيحية في علاقته مع الطباقي الاول . ولكن اليس له في ذاته قيمة أخرى ؟

إذا ما كان لفظ « العطاء » يتوحد مع لفظ « جَد » فان بقية الصيغة توحى بأنه يتوحد مع لفظ « لعب » أيضاً ، فالجِد نتيجة لذلك ليس سوى لعب . كيف يمكن للمتضادين ان يتوحدا ؟ نحن هنا في قلب الإغراب والفراغ، ولكن صورة الفراغ Image de vacuité المجردة هذه لا يميزها الفنى: فهي توحى الينا بأن الكرم غريزة كاللعب عند هذا الممدوح وانه يقصد مثله الى رضى النفس ، والكلمة تظهِرتوا في الشطر الاول من البيت التالي :

### ٣٦ - يتلو رصاه' الفنى بأجمعه . وتحدثر' الحادثات' في غضبه' (٢١)

ورضى الممدوح هنا يمنح كرمه مدى جديداً مبالغاً فيه ، يستحضره في الدهن لفظ « بأجمعه » الذي يدين في محله قبل وقف داخلي بين الشطرين لرغبة في اللاحاق والتاكيد . وبملائة طباقية تقوم على عنصرين تحقق لفظة « رضى » ولفظة القافية « غضب » التخلص من الشطر الاول الى الشطر الثاني . ومع هذا الشطر نعود الى الموضوع الاول : انتصار الممدوح في صراعه مع الزمن (ش ١ ، ب ٣٥) . فالخطوب المدماة بعمل الممدوح تغفو في شكل « حادثات » خاصة لا وادته كل الخضوع ، حقان الناس ليخشونها حين يشرع الممدوح بالغضب . وبما ان الوحدة اللفظية « الحادثات » تبدأ بأداة التعريف ، فانها تجسد ، على غرار « الخطوب » الانفعالية التي تهدف الى تضخيم الفكرة ، فسلطة الانسان الطيب الكريم غريزة تبدو لا محدودة حتى انها تسمح له لا يقهر الزمن فحسب، بل بالافادة منه أيضاً لمصلحته . وبكلمة اخرى ، ان الصورة التعبيرية تجعل حقيقة فكرية بل ما ورائية شيئاً محسوساً . وهذه الفكرة ونريد بها تسخير الزمن لمشيئة الانسان النبيل تتواتر كثيراً في شعر ابي تمام ، فالعلاقة بين الممدوح مالك بن طوق وفريق من اهله (اسامة) تشي برؤية مفادها ان الزمن - القدر ليس ، في رأي ابي تمام ، سوى وحش فرائسه الاناس الطالحون الشريرون . فهو بانقضاذه عليهم يثار للرجال الصالحين الآخرين من مثل هذا الممدوح الذي كان نموذج الكرم والاخلاص لاهله ، والتواضع ...

### ١٤ - ورايت قومك والاساءة' منهم' جرحى بلفس للزمان ونساب

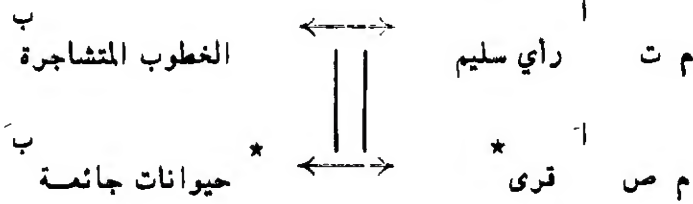
### ١٥ - هم صيتروا تلك البروق صواعقا فيهم' وذلك العفو سوط عذاب (٢٢)

وإذا كان الكريم قادراً على قهر الزمن وتسخيره لمشيئته فرجل الحكمة والرأي السليم يشاؤكه في هذه القدرة ، وتقنية الصورة الفنية عند ابي تمام تسعفنا في استنباط هذه الفكرة، فقد تفنى بمحاسن المعتزلي يحيى بن ثابت فقال :



## ٢٨ - واذا تشاجرت الخطوب قتريتها جَدلاً يفلل متضارب الأعداء (٢٣)

وفي هذا البيت يبدو لفظ « جدل » المزبور على المعتزلة محوراً يربط علاقتين تكونان بنية البيت التصويرية ، أولاهما :



وهي تقوم جوهرياً على العماد الفعلي « قترى » أي أطعم الذي يغير نظامه للدلالة على « سكتن » ، فيصور على هذا النحو (م ص) بقدر ما يصور نقطة التلاقي المكونة من جزئين معنويين : الفائدة والعودة الى الهدوء ، وينجم عن هذا رؤية مفادها : ان المدوح المثل للانسان يقهر آفات الطبيعة برايه السليم ، ويردها من حالة العنف الى حالة الهدوء .  
والشانية :



وتأليف هذه العلاقة يعتمد على الفعل « يفلل » مضارع « فل » أي تلم ، والذي أريد به في الخطاب « قهرَ وردَّ الأذى » . وعليه ففي صراع يعتمد على القوة ان من يربح انما هو رجل العقل والحكمة . ايجاد هنا إشارة لا شعورية الى ما سيطبع الحياة السياسية فيما بعد ، ونريد بذلك الصراع بين الكتاب والعسكريين ؟

مهما يكن من شيء فان لغة أبي تمام لا توحى فقط إمكانية قهر الانسان لآفات الزمن بالهيمنة عليها وإبطال أذاها فيما إذا أوتي الحكمة بل تذهب أبعد من ذلك فتوحى بأن الرجل النبيل يستطيع بما أوتي من مزايا سلوكية من كرم وشجاعة وتقوى وقوة . . . ، ان يبدد الكوارث التي يصطرع معها ، وتبدي هذه الصفة الدرامية في قول أبي تمام :

## ٢٥ - وذو يقطعات مستمر مريرها اذا الخطب لاقاها اصمحت نوابه (٢٤)

ولغة أبي تمام الشعرية هي من الفنى بحيث اذا ما تألفت في قصيدة من قصائده الهامة اتاحت لنا ان نستشف رؤية سياسية اجتماعية تتصل اتصالاً وثيقاً برؤيته الكونية الميتافيزيقية ، ففي قصيدة من روائعه (٢٥) يستنبط المتأمل بنية ثنائية الفرض تتأكد وحدتها بمهارة للتعبير عن رؤية سياسية اجتماعية وميتافيزيقية ، وتقوم هذه البنية على وصف الطبيعة في الشتاء والربيع والمدح الذي يتغنى خصال الخليفة المتصم . والتخلص من الفرض الأول الى الثاني يتحقق



بوساطة تشبيهه مقلوب يقوم على اللامنتظية اذنسب فيه الى الشيء المصور "Objet d'évocation" صفات خاصة تميز الشيء الاساسي المصور "Objet repère" له ، فخلافاً للمنطق تبدو مناظر الطبيعة العجيبة في الربيع مشبهة ، بوساطة الاداة « كان » ، بصفات المدوح الخلقية :

## ٢٢ - خلق " اطل " من الربيع كانه ' خلق ' الإمام ' وهدينه ' المتيسر ' (٢٦)

وهذا القلب يسمح لمجرى الحدث بالتقدم في سبيل المديح دون انقطاع كان من الممكن ان يحدث لو قلبت الآية . وهذا القلب يقوم بدور فعال في تحقيق الوحدة المعنوية ، فصفات الفصول التي ابرزت في القسم الاول من النص انما تبدو في عيني الشاعر أكثر سطوعاً في شخصية المدوح ، ومن ابرز هذه الصفات : الخصب الذي يجده الشتاء مواسياً البلاد بأمواهه وينميه الربيع بفعاليته ، والجمال الاخاذ الذي تستمتع به الطبيعة في الربيع . وتفصيل الأمر ان النص يبدأ بيت جميل يدو فيه الزمن ثوباً رقيقاً ناعماً يتوج على امرأة متزينة تتثنى في مشيتها ليست سوى الأرض المكسوة بالنبات :

## ١ - وفنت ' حواشي الدهر ' فهي تمر ' تمر ' وغدا الثرى في حليته ' يتكسر ' (٢٧)

وهذه الصورة توحى بالثراء والرغد ، وهذا ما يصنع طباقاً مع البيت الاخير من القصيدة الذي يقنع أبو تمام فيه بعدوبة تشوقه الى عدالة اجتماعية في مصلحة الفقراء :

## ٢٢ - فليصبرن ' على الليالي بعده ' ان يبتلى بصروفهن ' المتيسر ' (٢٨)

غنى وفقر ، هما الفكرتان المتكنتان اللتان تسوسان نمو الحدث . ومع ذلك فان كلمة القافية « المعسر » التي تختتم الرسالة كلها ، اذا ما كشفت من ناحية عن الاهمية الكبرى لفكرة الاعسار في عالم الشاعر العاطفي ، فانها تعبر من ناحية اخرى عن رغبته الواعية او اللاواعية في جعلها ترن في ضمير القارئ .

واذا كان هذا البيت يمثل مخرجاً عاماً يقنّع رغبة شخصية تطالب بالعدالة ، فهذه الصفة ان هي الا جزء من الصفات التي يمجّد الشاعر بها المعتصم تبعاً لسلطته التي يمارسها في مصلحة الشعب . فهو ماهر مصطفى يمسك بالسلطة المطلقة في يده (ب ٢٧) ، ويوطد النظام بحكمته (ب ٢٥ ، ب ٢٦) والامن القومي بل ازدهار البلاد بما في ذلك حياة البداة (ب ٢٨ ، ب ٢٩ ، ب ٣٠) وينقل الفقراء باغداقه الهبات السامية عليهم فينتشر الرخاء (ب ٣١ ، ب ٣٢) .

وهذا التمجيد يتضمن بالطبع ، ان الدولة في رأي ابي تمام مؤسسة حية لا تقوم بوظيفتها الا بحماية المجتمع بدوياً ومدنياً ، ولا بدّ لها بخاصة من ان تكون في خدمة الطبقة الفقيرة . ولكن وظيفة الدولة هذه لا تأخذ بعدها الحقيقي الا اذا اخذت بالحسبان فكري القسم الاول الرئيسيتين الا وهما الاخصاب والجمال .

واذا ما كانت الوحدة المعنوية في القصيدة تعبر عن فلسفة اجتماعية - سياسية ، فان البيت الاخير (٣٢) يصور في الوقت نفسه رؤية ما ورائية : فرجل الدولة المثالي الذي

وصف الشاعر طبائعه ، انما هو الذي بفعله الخير ينتصر في معركة تنافس على القدر الذي يؤصل بفعله جدور الشر في الأرض .

وتقع على هذه النعمة في موطن آخر : فالليل يحظر على عقابه - وهي رمز المؤامرات والعداوي - ان تدب على الأرض ، خوفاً من انتقام الرجل النبيل ، ف قوة هذا الرجل جد عظيمة حتى تستطيع ان توفر للناس جميعاً الامن في لحظات الرعب المظلمة :

٢١ - فيا ايها الساري اسر غير محاذر جنان ظلام ، او ردى انت هائيه

٢٢ - فقد بث عبد الله خوف انتقاميه على الليل حتى ما تدب عقابه (٢٩)

وتراسل صوتي ههنا - كما هو الحال في موطن اخرى - ب صور الفكرة بجرسه ، وهذا التراسل يوحي بمدى قوة هذا الممدوح بما له من تأثير تعبيري يسوسه الامر « اسر » الذي يرتبط بلفظ « الساري » بوساطة الجنس الاشتقاقي . وهذا التأثير يطبع الفكرة بقوة في ذهن القارئ .

### مكان الشاعر في الكون :

والشاعر ابو تمام نفسه هو الذي يحتفظ بالمكان الممتاز في المنظومة الكونية المتنافسة ، فالطبيعة على شكل ندى تنضم اليه متوحدة معه شعوراً ، واذ تدرك الدراما التي عاشها ، تتحول من عدو لدود الى صديق ودود :

١٥ - من كل زهرة ترقرق بالندى فكانها عين عليه تحدد (٣٠)

وفي شكل ربح صحراوي عنيف كما في شكل نار تنبع من الحصباء ، تستسلم هذه الطبيعة الى هذا المبدع ، فالبيت :

٢٠ - مزقت ثوب عكوبها بر'كوبها والنار تنبع من حصي المتزاور (٣١)

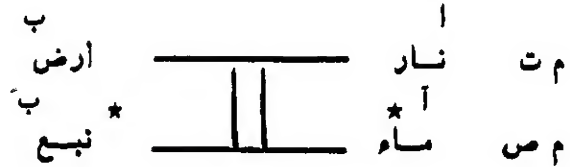
يتغنى بانتصار الشاعر على الطبيعة في صراعه معها ، فهنا صورتان : اولاهما وترسيماها :

ب		أ
سير الشاعر على ناقته	II	هبار
ب		أ
أداة حادة		ثوب
		م ص

تسخر في العمل العماد *prédicat* « مزق » ، وهو فعل يدل على عمل يجسد نقطة التلاقي بين المستويين ، ويخلق على الصورة مظهراً دينامياً يخص السير . والحدث يتخذ الفبار « عكوب » معمولاً ، الفبار الذي يلف الصحراء والذي تشبه بطبيعة الحال عواصف عنيفة . وعليه فنجاح الشاعر في فعله المفامير رمز لانتصاره على الطبيعة ، في شكل ربح ، في صراعه معها . وبما أن المتحدث منتصر في فعله ، فانه يقدم الينا اذا ما استعنا بتحليل باشلار

Bachelard - تمريناً يسعف خير اسعاف في قهر عقدة النقص (٣٢) . وعلى هذا فهو يفر من المراك مع البشر ليجد الصراع المحض ، الصراع ضد عنصر مادي : ربح الصحراء الجاف العنيف ، ويتعلم المراك بمراكمه مع هذا العنصر .

والصورة الثانية صورة وهمية تقوم على احساسين متناقضين . وترسيمها كما يلي :



والمشابهة بين العلاقتين او بين العناصر المكونة يوحىها الفعل « تنبع » مضارع نبع الذي يحل محل « خرج » مجازاً . وهذا التحويل يبرز صورة النار الشديدة التي لا يكف أوارها عن الاضطرام . وبالوهم انما تتوحد النار مع الماء المنبجس ، لتستحضر في الدهن حرارة صحراء داهمتها شمس محرقة . والحقيقتان ، أ المتباعدتان احدهما عن الأخرى كل التباعد تتقاربان في مزاجية غريبة « والنار تنبع » تجمع بين احساسين متناقضين ، احساس البرودة ، واحساس الحرارة . والاحساسان يؤلفان في مستوى الخطاب صيغة طباق ، تختلف اختلافًا كبيراً عن صيغة الطباق عند مسلم بن الوليد ، فهي تقوم لديه عموماً على تضاد في التفكير .

بيد ان هذا التناقض يقبل التسويغ اذا ما اعتمدنا على التحليل النفسي . فالفرح والالم - كما يقول باشلار - على استعداد دائماً لتبادل نشاطهما ، من حول عقدة . فالماء البارد ، حين نتصر عليه بشجاعة ، يمنحنا احساساً بتيارجار ، وعلى هذا النحو ان سير الشاعر على الأرض المحرقة انما هو تمرين يساعده خير مساعدة في قهر عقده التي اوضحت من قبل ، وهذا مما يشد الأواصر شداً محكماً بين صورتى البيت الذي تحدثنا عنه .

وفضلاً عن ذلك ، ان النار وحليب الام على السواء برزمان في عهد الفطام الى ما يفرضه المجتمع على الطفل من تحريم . وعليه ، ليس هنالك في لا شعور الشاعر ما يمنعه من الجمع بين عنصري الطبيعة : النار والماء . والنصر المعلن عنه هننا يرمز ، والحالة هذه ، الى الرغبة في قهر ألم الطفولة ، وما يرافقها من تحريم .

وأبو تمام يوحى الينا باستخدامه للإشارة « فاني » بالعلاقة الدرامية القائمة بينه ، وهو الرجل المبدع ، والقدرة الذي ترمز اليه « احوال الزمان » ولكنه لا يلبث ان يتغنى بانتصار الانسان المبدع الذي يخرج من هذا الصراع ظافراً برغائب الزمن ، اي عطاياه العظيمة :

٤ - ذُرَيْنِي وَاهْوَالِ الزَّمَانِ أَفَانِيهَا فَاهْوَالُهُ الْعَظْمَى تَلِيهَا وَغَائِبُهُ (٣٣)

واذا ما قدر له لحظة من اللحظات ان يكابد للأسف ظلم « القضاء » الذي يدمم الشعراء الاردبياء ، فلا يلبث ان ينبج من هذا الظرف : ففي الأبيات التالية يبرز مجرى الافكار مقابلة على المستوى الشاقولي : ففعل القول الحكمي جزئياً و كلياً في :

٩ - وكنت اعلمُ علماً لا كفاً له أن ليس كلُّ قطارٍ ينبتُ العشباً

١٠ - وربما عدلتُ كفاً الكريم عن الـ قوم الخُصورِ ونالتُ معشراً غيباً (٣٤)

يقيم تضاداً مع فعل القول في البيتين:

٨ - إني وإن كان قومٌ ما لهم سببٌ الا قصصاً كفاهم دوني السبباً

١١ - لمنصر غلّة تخبو فيضرمها إني سبقتُ ويعطى غيري القصباً (٣٥)

الذين غمرا بجو من الانفعال الشخصي .

وهذان البيتان الأخيران اللذان تربط بينهما علاقة وشيجة من وجهة نظر تركيبية ومعنوية على السواء بفن التضمين يحددان الموضوع الرئيس ، ونريد بذلك ظلم القدر . والمقصود حقاً علاقات بين الشاعر من ناحية ، وخصومه المعارضين لرغبته: من منافسين ومدوح، وقدره، ومفهوم هذه التبعية تقتضيه الصيغة « ما لهم الا قضاء » في مستوى التركيب (ب ٨) . وعليه ، فنتيجة نجاحهم وهي حقن الشاعر المضطرب لشعوره بأنه مبخوس تنتصب ضد القدر ، أساس هذا الظلم الذي يتمرّد الشاعر عليه .

وفضلاً عن ذلك ان التضاد في مستوى فعل القول ب ٨ + ب ١٠ ≠ (ب ٩ + ب ١٠) يصور مقصداً آخر خفياً : ما يهم أبا تمام ليس هو التعبير عن تجربته الشخصية فحسب ، بل التعبير عن التجربة العامة المستترة في البيتين الحكيمين ، وأهم ما يثير في رؤيته للعالم إنما هو ما في الظرف الإنساني من مفارقة Paradoxe فالإنسان المخلص قد يكون - كالشاعر نفسه - محكوماً عليه بمكابدة جور هؤلاء الذين قدم اليهم الخير .

والكلمة المبينة « قضاء » تربط هذا الظرف بتجربة ما وراثية ، فهذا القضاء هو الذي يفرض ، من خلال الإنسان ، إمكانية هذا الظلم الاجتماعي .

وقد أدرك أبو تمام بعقريته ان الصنعة العربية في عصره كانت تلبية لحاجة نفعية وجمالية في آن معاً ، وأفاد من ذلك للتفكير في الفن الشعري . ولذا فان الألفاظ والصور المستقاة من مهنة النسيج بخاصة ومن مهنة الصانع تغز في شعره . وشواهد المعبرة عن الجانب الجمالي متعددة ، منها تلك التي توضح لنا دور الزينة في وظيفة الكتابة الشعرية وقد عدت صنعة ، فالشعر في رأي أبي تمام يأخذ قيمته من العلاقات التزيينية . والشكل الشعري الجدير بالخلود لا يمكن ان يكون سوى تقنية تحمل المعاني، سوى (وشي) يزين ثوباً حريرياً . والمعاني تكتسب من هذا الواقع جمالا تنافس به الرياض الفناء :

٢٢ - كم معانٍ وشيئتها فيك قد امست واصحّت صرائراً للرياض

٢٣ - بقوافٍ هي البواقي على الدهر سر ولكن ائمانهن مواض (٣٦)

فالشاعر اذ هو صانع ماهر في الأعمال اليدوية ، فانه وسيط يقود الأثر الى الخلود ، بينما عطاء المدوح زائل . واذا لم لا ينتصر الأثر الفني في صراعه مع عطاء المدوح ؟ وعلى



اي شيء يقوم انتصاره ؟ انه يقوم على وظيفته الجمالية ، فالقصيدة المدحية المماثلة للبرد المنسوج بيدي عامل ماهر تتجاوز - كما يقول ابو تمام - من حيث القيمة التزيينية والبنوية ، ومن حيث التأثير ، الخلعة الحقيقية التي جمعتها الزينة وقدمها المدوح هدية :

٩ - سوف اكسوك ما يعني عليها من ثناء كالبرد برّد الصنّاع

١٠ - حسن هاتيك في العيون وهذا حسنه في القلوب والاسماع (٣٧)

واذا كانت الرسالة الشعرية هنا تشي بان ابا تمام يعد هذه الزينة عنصراً أساسياً في الرسالة الشعرية لا عنصراً عارضاً اضيف الى بنيتها الموجودة من قبل فانه لينحو النحو نفسه في موطن آخر ، فالقصيدة تماثل الواناً في طنفسه حريرية منسوجة (كشقيقة البرد المنمم وشيه) (٣٨) .

وهذا الأثر المتقن ، الذي يمتاز بتأليف مزخرف كل الزخرفة ، وبينية محكمة النسيج ، يرى النور في حياة عاطفية تتضمن مع الكد المرهف في اثناء الانجاز . وبشعب آخر ان الجمال الفني يستقي قيمته من الجهد التزييني بقدر ما يستقيه من العاطفة الانسانية التي يمثلها الحب :

٣٥ - انا ذو كسالة محبة لا خلعة حير القصائد فلو فقت تلويها (٣٩)

والأهم من ذلك ان نظام الأسلوب المزخرف يدخل ، فيما يبدو ، في نطاق رؤية كونية ، فعمل الشاعر ، ازاء المادة الشعرية ، ليس سوى فعل الزمن ازاء الطبيعة . ومشابهة خفية تتحقق في ذهن ابي تمام بين عمل الخلق الشعري وعمل الزمن ، بل ان الزمن يتوحد في ذهنه مع صورة الشاعر النساج الذي يقصد بعمله المتقن الى ابداع الجمال ، كابي تمام نفسه ، ويبحث عن الكمال بتحقيق اتحاد بين العناية القائمة على التفكير والزخرف الدقيق المنسوج الألوان :

٦ - غني الربيع برّوضه فكانما اهدى اليه الوشني من صنعاه (٤٠)

واذ يستقي هذا الحدث الذي يقوم به الربيع من مودة عميقة تعبر عنها العناية والهدية ، فانه يأخذ طابع « رومانتية » قديمة . وعليه ، فالعمل الذي ينجزه الزمن ، والعمل الذي ينجزه الشاعر النساج لا يختلفان . والشاعر يندمج على هذا النحو في الكون ويقوم بوظيفته وكأنه واحد من عناصره .

هذا الحب للعمل المتقن ولكمال الشكل يبدو أيضاً من خلال صورة مدنية من صور العصر ، فابو تمام يشبه الشعراء الحقيقيين بالصياغ الذين يبدعون من التبر الخام معاني محكمة الصنع ، اي اشكالا ثمينة . وعليه فالفنان ليس بوسيط مشلول الارادة ، بل هو صانع يحول المادة الخام ليصنع منها اشكالا جميلة اخاذة . انه عامل ، همه - كما يقول بارت BARTHES - ان « يشذب شكلا صنعه ، وينحته ، ويهذهبه ، ويرصعه ، تماماً كما يستخرج الصائغ الفن من المادة ، قاضياً في هذا العمل ساعات منتظمة من العزلة والجهد » (٤١) . فانظر كيف يصف ابو تمام الخمر :

١٠ - غنيبة ذهبية سكبت لها ذهب المعاني صالحة الشعراء (٤٢)



والشاعر الصانع يتوحد في عمله هذا مع الطبيعة ، فالارض ليست سوى الام التي يصوغ  
رحمها ازهاراً يخلب منظرها الالباب ، ويبيت فيها الشور :

١٣- دنيا معاشٍ للورى حتى اذا جلي الربيع فانما هي منتظر

١٤- اصحت تصوغ بطونها للظهورها توراً تكاد له القلوب تنور (١٣)

وعلى هذا فالشاعر الصانع يقوم بوظيفته في الكون وكأنه عنصر من عناصره . ولكن اذا كان  
ثمة من تماثل في الوظيفة بين الفعل الشعري وفعل الطبيعة ، وبالتالي بين الشاعر والطبيعة اليس  
هنالك من تفاوت بينهما ؟ للاجابة من هذا السؤال يكفيننا ان نعرض الى فكرة التجديد  
وما لها من صلة بمفهوم الجمال :

فكرة التجديد تصل اتصالاً وثيقاً بفعل الطبيعة ، والنسبة الطبيعية تظهر هنا في هيئة  
تحول . فالاشياء الطبيعية محكومة عنده بنوعين من التحول ، التحول الذي يبرز قبحاً ممجوجاً ،  
والتحول الذي يظهر جمالاً مفرحاً :

١٠- او لا ترى الاشياء ان هي غيرت سمنجت وحسن الارض حين تفيثر (١٤)

ولكن هذا الجمال الطبيعي المتجدد بفعل الانسان او الربيع ... ليس بخالد ، فحسن  
الروض لا يدوم وبالتالي فان جمال الايام ليس بالخالد :

٩- ما كانت الايام تسلب بهجة لو ان حسن الروض كان يثمر (١٥)

وكسل جمال طبيعي انما مرجعه العناية الالهية فهي التي تحكم بالوان الزهر وتغيراتها :

٢١- صنع الذي لولا بدائع لطفيه ما عاد اصفر بعد اذ هو اخضر (١٦)

واذا كان جمال الطبيعة ليس بسرمدى خالد ، فان الجمال البشري كذلك ، فهو مهيا للتهدم  
كالثوب الذي ابلاه الزمن :

٣- بدل الدهر ثوب حسنك حتى فاته بعد جيدة اخلاق (١٧)

واذا كان جمال الطبيعة والجمال البشري كذلك فما شان الفن الشعري ؟ لقد طرح ابو تمام  
قضية الحدائث فاعلن عن بصيرة تفضيله للمحدثين . واذا كان ابن قتيبة يوطد نزاهته ازاء القدماء  
والمحدثين على اعتقاده بان كل ما هو حديث سيفقد ذات يوم قديماً (١٨) ، فان ابا تمام  
يتنبأ بخلود هذا الجديد ، فعلى خلاف الآثار الانسانية التي تخضع لقانون التهدم والفساد  
يبدد الفن الحديث ، فيظفر بالخلود ، وهذا هو المعنى الحقيقي للحدائث :

١- الدار ناطقة وليست تنطق بدورها ان الجديد سينخلق (١٩)

فالجدید خالد ، والخلود اساس العملية الابداعية عند ابي تمام . فقصاده تتحدى  
القدر بخلودها (هي البواقي على الدهر) (٢٠) ، ولا شيء في الوجود اكثر سرمدية من قصيدة  
مدحية (لا شيء ابقى من ثناء يجر) (٢١) ، وهي مخلوق خارق ، يتجاوز قوانين الواقع ، ومرور  
الزمن لا يقضي على جدتها السرمدية وجمالها ، ففي قوله :

- ٣٧ - يا خاطباً مدحي اليه بجوده  
 ٣٨ - خلها ابنة الفكر المهدب في الدجى  
 ٣٩ - بكرأ تورث في الحياة وتنثني  
 ٤٠ - ويزيدها مرء الليالي جيدة
- ولقد خطبت قليلة الخطاب  
 والليل اسود وقلعة الجلباب  
 في السلم وهي كثيرة الاسلاب  
 وتقدم الايام حسن شباب (٥٢)

ايات تمثل خاتمة قصيدة هامة (ج ١ رقم ٤) وتقود ذهن القارئ نحو المعنى الجوهرى الذي تصوره ، ونريد بذلك تعجيد الذات، وذلك بواسطة سلسلة من الافكار : تفوق هذه القصيدة التمامية التي يرغب فيها المدح وندرتها (ب ٣٧)، ولادتها من جهد تأملى متكرر (ب ٣٨) ، كونها موضع لذة وخصب وفاعل اغراء شديد (ب ٣٩)، جمالها الخالد المتجدد (ب ٤٠) . وصورة ممتدة Image filée أصيلة تعبر عن هذه الافكار : صورة امرأة كاملة ، ذات جمال رفيع يسمى وراءه عليه القوم (ب ٣٧) ، والقصيدة بنت الفكر ، في اوج نشاطه ، خلال الليل (ب ٣٨) . وهذه الابنة المولودة من تواصل يكاد يكون غرامياً هي عذراء ، اي جسد للذة والاختصاص ، ولكنها تتحول بوثبة خيالية تجاوز الطبيعة ، الى فارس قادر على قهر المدح بالمديح وسلب عطايها (ب ٣٩) . وهذا التحول يمنح الصورة مظهراً غير مالوف ، وفكرة الصراع تهب لها مظهراً درامياً ، فاذا ما خرجت منه منتصرة ، فمبدعها نفسه هو المنتصر . واذا ما كان مظهرها غير المألوف يدخلها في الغريب ، فان هذا الغريب لا يلبث ان يفدوعجيباً (ب ٤٠) حيث تغدو العذراء كائناً ما فوق الطبيعة يند من قوانينها بجمالها الخالد المتجدد ، وعليه فالقصيدة التمامية تشعرنا بعالم مختلف عن العالم العادى، وتوحي الينا بنوع من الاشراق، فالانطباع الذي تخلفه في نفس هاوي الشعر ليس بانطباع عارض ، يتصل بلحظة ما من التاريخ ، وانما هو انطباع سرمدى متجدد يحس بجذته الهاوي كائناً ما كان زمنه وكذلك شان جمالها الفنى ، فالرؤية الفنية عند ابي تمام على طرفي نقيض اذاً مع رؤية فاليري الذي يقول : «  
 التاثيرات الشعرية آنية ، شانها شان التاثيرات الجمالية قاطبة ، وشان التاثيرات المتصلة بالحواس كلها» (٥٣) .

والقصيدة اذاً تتوحد مع هذا الكائن المعجيب، تسقط طبيعتها على مبدعها فيكتسب منها صفاتها ، فينتصر مثلها على النموذج الانساني الذي يرمز اليه المدح الذي تدخل معه القصيدة في صراع وتخرج منتصرة ، بانتزاعها اسلابه بمراياها، فتبدو سرمدية الجودة وتكتسب بالتالي صفة الخلود، اي المعنى الحقيقي للحدائث، على الرغم من الزمن . وهذه المظاهر تقنع بلا شك تعجيداً للذات ، فابو تمام انما هو نارسيس الذي يمجذ ذاته ، بانتصاره على المدح الذي يمثل الجنس البشري، وعلى الشعراء الخصوم، وعلى الزمن - الذي قهرته القصيدة بخلودها ، اي بمجاوزتها حدود الطبيعة .

وعلى هذا النحو ان الحدث الخلاق ينتهي برؤية تأملية تشمل فن الشاعر ، ان هي الا نظرة تتركز فيها اهمية تجديد ابي تمام: فالشعر عنده ليس تعبيراً عن فكرة او عاطفة فحسب ، وانما هو بالحري تعبير عن تجربة ما وراثية . وهذه التجربة تشي بايمان ابي تمام بانتصار الشاعر في هذه الاوركسترا الكونية التي تتميز عناصرها بجذلية تقوم على السيطرة ، وايمانه

بأن شراوة الخلق الأولى تتحول ، مع الزمن الذي يضيء ، الى نور دائم متجدد ، في نشيد فخم يتغنى بتمجيد عبقرية ابي تمام نفسه . ولكن الشاعر ، يظهر في مواطن أخرى مصورا مهمته لا محاكاة الطبيعة بل تفسيرها ، وملهما يهب له الله ولغته (القرآن) قدرة خلاقة ، وإلهاما إلهيا :

٤٥ - قد جاء في وصفك التفسير معتبرا بالعجز أن لم يغثني الله والجمل (٥١)

وإذا كان في هذه النقطة الأخيرة لقاء مع الثقافة الاغريقية ورؤيتها للعمل الشعري الذي وصفه كروتشه CROCE بقوله :

« ظهر العمل الشعري للاغريق القدماء شيئا يدعو للاعجاب ويكاد يكون معجزاً ، حتى أنهم سودا بينه وبين نفحة مقدسة ، وحماسة ، وعشق ، وجنون إلهي ، وفصلوا بين الشعراء المنشدين وبقية الفنانين ، فكموهم على أنهم ملهمون أوحى إليهم الآلهة ، وتلامذة أصفقتهم ربات الفنون Les Muses ، يصل غناؤهم الى السماء الفسيحة » (٥٥) .

فان النقطة الأولى تمثل تعارضاً مع هذا التوافق ، وتميز رؤية ابي تمام عن رؤية الاغريق والاسلام على حد سواء .

مهما يكن من امر فان التحليل السابق يسمح لنا بأن ندرك ان رؤية ابي تمام للكون توحده العالم وتنظمه حسب سلم تدريجي تكونه عناصر مختلفة على علاقة دارمية تهدف الى الهدم او البناء ، وينتهي الى الله ، ولكنها تضع انسان القيم في مركز هذا العالم ، انها بالحري فلسفة مركزها الانسان Anthro-Centrique تمجدها الانسان ، ولكنها تكرم الفنان ولا سيما ابي تمام نفسه ، وهي في تمجيدها لانسان القيم وتكريمها للانسان المبدع تكريماً يرقى به احياناً الى مرتبة الابداع قد تمثل انحرافاً عن الرؤية الكونية السائدة لعصر الشاعر وردة فعل على ما كانت عليه حال الانسان في هذا العصر . فابو تمام اذ يمنح نفسه قدرة الخلق يعبر ضمناً عن صلف الفنان ، ويؤكد ذاته على هذا النحو . وهذه الرؤية تستشف من كثير من مقالات الكندي الفيلسوف العربي والتي وقفها على تفسير ماهية العالم في منظور ابداعي والعلاقات بين هذا العالم وخالقه (٥٦) . كما تستشف من بين سطور كتاب الحيوان للجاحظ ، فهذا الكتاب يجسد رؤية كونية يسوسها الله ، وهذا الكون مؤلف من قسمين : العالم اللاعضوي ، والعالم العضوي الحي ، وتنظيم العالم يتوقف على العلاقات بين الأشياء والكائنات الحية ، وهذه العلاقات هي المشابه والمختلف ، والضد ، التي تتوقف عليها وحدة العالم . وهدف المؤلف هو الكشف عن هذه العلاقات والبرهنة على كمال آلية الابداع ، وبالتالي على كمال المبدع (٥٧) .

وابو تمام اذ يرى هذه الرؤية الغدة ويلج على حرية الانسان ولا سيما الانسان المبدع انما يمثل ردة فعل على ما كان يعانیه الانسان واقعياً في عصره ، فقد كان هذا الانسان فريسة تمزق داخلي ولا سيما انسان النخبة ، وهذا التمزق نتيجة المفارقة العجيبة بين المثال والواقع : فالمبادئ التي كان يلقنه اياها النظام التربوي تعلّم من مجد الله الواحد ومجد الانسان الذي خلق على صورته ، وتريد له ان يكون حراً (٥٨) فلا خضوع في الإسلام الا لله وحده ، واستغلال الانسان للانسان محرم ، وامر المسلمين شوري بينهم ، والانسان حر لان الله منحه صفة التعقل

والادراك والقدرة على السلوك العقلي والحكم على الاشياء . وتبعا هذه الحرية ملقاة على كاهل هذا الانسان لانه خليفة الله في الارض .

وختاماً لا يسعنا الا الإشارة الى ان ترابط هذه العناصر التي تؤلف الكون عند أبي تمام وتسوسها علاقات تقوم على صراع جدلي ، يخلف آثاراً مماثلة في بنية العمل الشعري نفسه .  
يوجد هنا اثر الممارك المعروفة بين الآلهة في الاساطير الاغريقية او اثر جدل افلاطوني ؟  
مهما يكن من امر فابو تمام يظل في تاريخ الابداع الشعري عند العرب اول شاعر كرم الكائن الانساني ورفع الفنان الشاعر الى أعلى مستوى بمنحه آياه القدرة على تصور عالم غني العناصر لكي يتخذ الابداع الذي لا يكف عن الحركة شكلاً فنياً يحتوي الكون .

## الهوامش :

١٤- ديوان ، رقم ٧١ ( ٧٤ خطأ ) ، ١٩٢/٢ .

١٥- ديوان ، رقم ٢٨٠/٢٢٤ .

١٦- ينسب الى الرسول الكريم قوله : « الغيل معقود بنواصيها الخير الى يوم القيامة » . انظر  
WENSINCK, al-Mu'gam al-Mufahras li'alfaz al-Hadit, Concordance et Indice, 7 vol. Leid., 1936-1969, II, p. 96.

وانظر : بخاري ، صحيح ، المجلد الرابع ، ص ٢٥٢ .

١٧- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٢٦/١ .

١٨- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٢٦/١ .

١٩- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٦/١ .

٢٠- ديوان ، رقم ٢٠ ، ٢٨٠/١ .

٢١- المصدر نفسه .

٢٢- ديوان ، رقم ٤ ، ٨٦/١ .

٢٣- ديوان ، رقم ٢ ، ٤٣/١ .

٢٤- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٤/١ .

٢٥- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩١/٢ - ١٩٧ .

٢٦- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٦/٢ .

٢٧- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩١/٢ .

٢٨- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٧/٢ .

٢٩- ديوان ، رقم ٢١٦ ، ٢٣٦/١ .

١- انظر : ONIMUS (J.), La Connaissance poétique, introduction à la lecture des poètes modernes, Paris, Descelée de Brouwer, 1966, p. 16.

٢- انظر : LEENHARDT (J.), « Psychologie et sociologie de la littérature » in. Les Chemins actuels de la critique, collectif, Paris, 10/18, 1968, p. 270.

٣- AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammâm, « Créateur de l'insolite chez les Arabes », thèse ès lettres et sciences humaines, soutenue, à Paris, 1980.

٤- ديوان ، ط . عزام ، رقم ٤٦٥ ، ٥١٦/٤ .

٥- ديوان ، رقم ١٤١ ، ٢١٧/٣ .

٦- ديوان ، رقم ٢٢٧ ، ١٧٠/٤ .

٧- انظر : VALERY (P.), « Choses tues », in œuvres Complètes, ed. Gallimard, « Bib. de la Pléiade » 1965, t. II, p. 486.

٨- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٠/١ .

٩- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٣/١ - ٢٣٣ .

١٠- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٣٠/١ .

١١- ديوان ، رقم ٢ ، ٢٧/١ .

١٢- ديوان ، رقم ٧١ ، ( ٧٤ خطأ ) ، ١٩١/٢ .

١٣- المصدر نفسه .



٤٢- ديوان ، رقم ٢ ، ٣٣/١ .

٤٣- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٤/٢ - ١٩٥ .

٤٤- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٤/٢ .

٤٥- المصدر نفسه .

٤٦- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٦ .

٤٧- ديوان ، رقم ٤٠٠ ، ٤٠٥/٤ .

٤٨- انظر : ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، تحقيق احمد ممد ، شاعر ، مصر ، دار المعارف ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، مقدمة ، ص ٦٣ .

٤٩- ديوان ، رقم ٣٩٧ ، ٣٩٣/٤ .

٥٠- انظر ما قبل ، ص ١٧ .

٥١- انظر ديوان ، رقم ٧٤ ، ٢١٦/٢ ، ب ١٠ .

٥٢- ديوان ، رقم ١٤ ، ٩٦/١ .

٥٣- انظر : VALERY, « L'innovation esthétique », in variété, œuvres Complètes, ed. pléiade, t. 1, p. 1415, cf. ibid. « La tentation de saint Flaubert », p. 613.

٥٤- ديوان ، رقم ١١١ ، ١٩/٤ .

٥٥- انظر : CROCE (B), La Poésie, ed. P.U.F., 1931, p. 8.

٥٦- انظر : ALLARD (M.), « Comment al-Kindi a-t-il lu les philosophes grecs ? » in Mélange de l'université saint-Joseph, t. XLVI, p. 461

٥٧- انظر : ALLOUGBI (A.), « Le Comportement animal vu par Gâhiz, thèse de doctorat de 111ème Cycle, présentée à Paris, 1975, pp. 9-12.

٥٨- انظر :

BOU AMRANE (Ch.), Le Problème de la Liberté humaine dans la Pensée musulmane, Paris, Vrin 1978.

٣٠- ديوان ، رقم ٧١ ، ١٩٥/٢ .

٣١- ديوان ، رقم ٢ ، ٤٠/١ .

٣٢- كثير من الأدلة تسوغ هذه العقدة :

١ - المهنة الوضعية التي كان يمارسها والد الشاعر :  
لقد كان غمارا في دمشق .

٢ - الفتوة البانسة : فقد امسك الشاعر فتوته صانع نساج في دمشق ، ثم اتجه الى مصر ليمش من بيع الماء في مسجد الكبر .

٣ - العادة الجسد : فقد كان الشارع ينطق لغة نقيصة للغاية ، ولكنه كان ذا صوت اجش ، وكان مصابا بعادة في النطق ، فكان يلغس بأشعاره الى داوئته « صالح » لينشدها . اما مظاهر هذه العقدة فعديدة أيضا . ومنها : ١ - النسب المزيف : فقد غير الشاعر اسم أبيه قدوس الى واس ، ومنع لنفسه نسباً يصله بقبيلة طيس . ٢ - هوس أبي تمام بأوصول الى مقام رفيع في المجتمع . ٣ - رغبته في أن يفرس نفسه على أنه متلوق ، بوساطة خلق شعري جديد ، مطبوع بالانحراب .

٣٣- ديوان ، رقم ١٦ ، ٢٦/١ .

٣٤- ديوان ، رقم ١٧ ، ٢٤٢/١ .

٣٥- المصدر نفسه .

٣٦- ديوان ، رقم ٨٩ ، ٣١٤/٢ .

٣٧- ديوان ، رقم ٩٣ ، ٣٤٢/٢ .

٣٨- انظر ( ب ٥٣ ) ، ديوان ، رقم ٣٧ ، ٤٠٤/١ .

٣٩- ديوان ، رقم ٦٠١ ، ٣٨٥/٢ .

٤٠- ديوان ، رقم ٢ ، ٢٩/١ .

٤١- انظر : BARTHES (R.), « L'artisan du style », in Le Degré zéro de l'écriture, Paris, Gonthier, 1971, pp. 55-56.





# المخطوطات لعربية

## بأي يدي التحقيق

د. محمد التوينجي

كثيراً ما يتساءل الأدباء : هل التحقيق في مستوى التأليف ؟  
وهل ينظر إليه من الناحية العلمية بمنظار التقدير والأهمية ؟

الحق أن التحقيق جهد علمي مشكور، إذا قصد صاحبه خدمة العلم والاخلاص له . وقد يتطلب التحقيق وقتاً أطول من التأليف . كما أن خدمة الكتاب القديم ، والبأسه اللبوس العلمي الجديد أمر لا يقل بحال عن التأليف . وما زالت أنظار العلماء تتلفت نحو المحققين ، وتوليهم الاحترام والتقدير الزائدين ، ولا سيما ممن أخلص في عمله ، وأصاب في نتاجه . أما من حيث المردود ، فالتأليف الجيد يعادل التحقيق الجيد .

ولعل أئمن المخطوطات التي نحن بحاجة ماسة إلى إراءتها النور ، ونحضر على كشفها ، تلك التي ألفها أصحابها عن تراجم الأعلام ، والتمريف بالكتب ، ودواوين الشعراء الذين فقدت مجموعاتهم ، أو منتخبات شعرية لأعصر قل فيها التراث المبذول بين الأيدي .

وفي الحق فإن ما وصل إلينا كان تراثاً ضخماً - وما ضاع كان أضخم - ولا سيما حين تنهياً الظروف المناسبة لطبع المخطوطات كلها ، أو الثمين منها على

الأقل . وتتجه أنظار القطر العربي السوري اليوم الى احياء تراثنا العلمي بطبع المخطوطات في تاريخ الطب ، والهندسة ، والبيطرة ، والزراعة . . وعلى هذا يدأب معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، لأنها تؤكد على مكانة العرب العلمية في مرحلة ترأسوا فيها عملية الابداع في العلوم .

ونقف أمام من يشتغلون بالمخطوطات وقفة اجلال وتقدير ، لأنهم وقفوا أحلى ساعات حياتهم على الميش في رداء المكتبات وبين أروقتها ينبشون كنوز العرب ، ويقدمونها للأجيال تنهل منها ما طاب لها ، وكأنهم جنود صامتون صامدون ، متربصون خلف متاريسهم وداخل خنادقهم .

والعمل بالمخطوطات فن من فنون الأدب الحديثة ، مما لم يكن معروفاً قبلاً . وقد اتجهت الأنظار اليه منذ وجدت المطبعة ، ومنذ أخذ المستشرقون بطبع تراثنا العربي . . فلهم الفضل في السبق ، وعلينا واجب المتابعة والنبش والاحياء .

ولما كان الحديث عن هذا الموضوع جديداً ، ولما كان فناً حديثاً فقد وجبت الإشارة الى بعض النقاط المهمة ، التي من شأنها أن تعين القارئ على الانخراط في هذا الميدان ، أو تقدير المشتغلين حق قدرهم . وككل فن ، لم يكن له حتى اليوم قواعد مرسومة ، ولا شروط مقننة معلومة . لأن المشتغل بالمخطوط يفترض أن يكون في مستوى علمي راق ، وتجربة في حقل التأليف مشكورة . ومع ذلك فقد أخذت بعض الدراسات تشرئب أعناقها ، وثبتت جذراتها أمثال دراسة جديّة للدكتور عبد السلام هارون ، ودراسة مثيلتها للدكتور صلاح الدين المنجد من البلاد العربية . ولكن هاتين الدراستين موجزتان جداً ، على أهميتهما ، ولا يعتمد ما فيهما نتائج تجاربهما الشخصية العميقة .

وإن الذي جرى عليه المستشرقون قبلنا ، وكبار المحققين من العرب ومن المسلمين يكاد يتشابه في أفضل النقاط وأهم الركائز . وهذا يثبت أن المشتغلين في هذا المضمار بلغوا مرحلة من النضج الفكري ، تجعلهم يتشابهون مع غيرهم من أندادهم المستشرقين .

حتى الطلاب الذين تعتمد رسائلهم الجامعية العليا على دراسة مخطوطة

معيّنة ، يخرجون بها الى النور ، وكانها جارية على القوانين المنهجية المتبعة ،  
لأن أساتذتهم ، الذين استقوا من منابع متشابهة - مشرقية أو مستشرقية -  
دربوهم ، وأمسكوا بأقلامهم وأيديهم . وهدوهم سواء السبيل .

### ● المشرفون على المخطوطات :

يعد الموظف المشرف على المخطوطات صلة الوصل بين الخزان والمحقق .  
ولهذا يفترض به أن يكون على بيئة تامة من عمله ، وأن يتحلى بصفات تؤهله  
لأداء رسالته خير أداء . من ذلك :

- ١ - أن يكون ذا اطلاع كبير على أمات الكتب والمراجع والمآج .
- ٢ - أن يجري دورة علمية كاملة ، تؤهله لشرف الحفاظ على كنز أمته ، كان  
يتقن أمور التصنيف والتبويب ، وأن يلم بأمور التحميص والتصوير  
والتظهير ، وأن يجيد عملية ترميم المخطوطات وطرق المحافظة عليها .
- ٣ - أن يلم بأحدى اللغات الأجنبية على الأغلب . ويفضل أن يتعلم الفارسية ان  
كان عربياً ، وأن يتعلم العربية ان كان فارسياً ، وأن يتعلما - العربي  
والمفارسي على السواء - التركية . لأن كثيراً من المخطوطات العربية  
تتضمن كتباً من الفارسية ومن التركية ، ولأن كثيراً من المخطوطات الفارسية  
تغزر فيها اللغة العربية ، وأحياناً التركية . ولا تكاد تخلو خزانة من  
الخزانات العربية من بعض الكتب أو الدواوين أو الكناشات الفارسية أو  
التركية . وأمر معرفة الفارسية ضروري كذلك للباحث المحقق ولطالب  
الدراسات العليا الذي يتابع بحوثه عن طريق المخطوطات .
- ٤ - أن يتصف بالصبر ، والدقة ، والأمانة ، والتعشق للعمل الذي أوكل اليه .

### ● عمل المحقق :

كان على الأديب قديماً أن يتعرف الى نوعية الورق ، وحرفة الوراق ،  
ومستوى الناسخين وصناعة المداد والقلم . ومثل هذه المعلومات يمكن الاطلاع  
عليها في كتب الموسوعات التي ألفت في عصر المالية ، مثل كتاب «صبح الأعشى»  
للقلقشندي ، و «نهاية الأرب» للنويري .

أما اليوم فعلى المحقق أن يلم بالعدسات والقارئات، وبأنواع الآلات الطابعة، وأي نوع منها يؤدي المهمة في اخراج الكتاب، ونوعية الورق الذي يتقبل الحبر، ويريح النظر. وأي جسم من الحروف يمكن أن يرصف به الكتاب، وما هي أرقام الحروف المساعدة. كما عليه أن يعرف مَنْ مِنْ الناشرين يسخو على الكتاب المحقق، ومن منهم يغار على الكتاب وعلى اخراجه. كما عليه أن يلم بالمكتبات التي سراسلها للحصول على النسخ التي يحتاج إليها، وأن يتأكد من تكرار النسخ، واقصاء المكرر منها، وجمع كل النسخ إذا أراد لعمله الكمال، ما لم تكن المخطوطة فريدة في العالم.

وقبل أن يرسل المكتبات عليه أن يتأكد من الفهارس الموثوقة من العنوان الأصلي الذي يريده، والرقم الذي ينضوي هذا العنوان تحته. فقد تتشابه العناوين أحيانا، كما قد تختلف ويكون المضمون واحداً. فقد عثرت على نسختين من كتاب «دمية القصر» للباخرزي؛ الواحدة في تركية بمكتبة بايزيد، وقد كتبت بعد ٢٢٠ سنة من وفاة المؤلف، والثانية في النمسة وقد كتبت سنة ٢١٥٤ هجرية، كتب على كعب النسختين «تاج الكتاب في طبقات الشعراء العرب»، وهما في الأصل نسختان من دمية القصر، شاء الناسخ تغيير العنوان.

وقد يعثر المحقق على مخطوطة بلا عنوان، فيستطيع الاستدلال عليه من ترجمة المؤلف. كما قد يحدث العكس معه؛ بأن يفقد اسم المؤلف، فيستطيع حينئذ الاستدلال عليه من اسم الكتاب وموضوعه. وذلك بالرجوع الى الكتب التي ترجمت للمؤلف، أو للكتب التي تعنى بأسماء الكتب، مثل: كشف الظنون، وايضاح المكنون، وأسماء الكتب. والكتاب الأخير هو من الكتب النادرة في معرفة الكتب القديمة ومؤلفه هو «رياضي زاده» أستاذ حاجي خليفة. يعاد طبعه الآن بدمشق، بعد أن طبع في القاهرة والكويت.

وعلى المحقق كذلك أن يتثبت من اسم المؤلف كاملا، فيذكره في مقدمة دراسته، مع ذكر الكتب التي تعرضت لترجمته، والاشارة الى الصفحات والأجزاء ان أمكن، ليسهل على الباحثين الرجوع اليها إذا أرادوا التوسع في هذا المضمار.

وأن يضع مقدمة يعرف بها الكتاب، والمؤلف، والمصر، وميزاته. ويفضل

أن تكتب عقب الانتهاء من تحقيق المتن وطبعه ، ولا مانع عندئذ من أن تكتب المقدمة في خاتمة الكتاب . . وهي طريقة حديثة قلما اتبعت قبلا .

وبالطبع فان معرفة أنواع الخطوط، وتاريخ كل خط، والأمصار التي انفردت بأنواع معينة من الخطوط . ليتسنى له كشف المخطوطة التي بين يديه . فمثلا كانت الكتابة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى ( كوفية ) ، ثم أخذت في التطور والتغير . أما الخط الحديث الذي ينسب اختراعه الى ابن مقلة ، فليس في الواقع من ابتداعه . ولكن له الفضل في ترسيخ دعائمه ، ووضع قوانينه واشاعته . ثم هناك ( الخط الفارسي ) ، وهو خال من التعقيدات والدوائر الخطية ( الديوانية ) . وهو الذي كانت تكتب به الكتب الفارسية في العصر العباسي ، ثم كتبت به كتب عربية كثيرة . وهو الخط الذي انتشر في المؤلفات العثمانية فيما بعد .

وكذلك نجد ( الخط الافريقي ) ، الذي هو بين خط المشارقة وخط الأندلسيين . ويمتاز ( القلم الأندلسي ) بأنه ميال الى الاقتباس من أشكال الألفباء اللاتينية في الأندلس التي كانت تكتب به في تلك الأيام ، مع كثير من الاستدارات وتداخل الكلمات ، وتغير كبير في كيفية التنقيط ، كوضع نقطة الفاء من تحت ونقطة القاف من فوق .

والمهم في الأمر أن الأندلسيين اختلفوا عن المشارقة في ترتيب ألفبائهم ، وهذا ما دعاهم الى ترتيب معاجمهم بأشكال مخالفة لما يفعله المشارقة . ويلاحظ أنهم نظموا بشكل متناسق ، حيث رصفوا الحروف المتشابهة الرسم تلو بعضها بعضاً . والألفباء الأندلسية هي :

أ . ب . ت . ث . ج . ح . خ . د . ذ . ر . ز . ط . ظ . ك . ل . م . ن . ص . ض . ع . غ . ف . ق . س . ش . ه . و . لا . ي .

يسوقنا هذا الحديث للإشارة الى ( الألفباء الفارسية ) . فقد سار الفرس في ترتيب ألفبائهم بعد دخول لغة القرآن الى بلادهم على نهج المشارقة . ولكنهم حين أرادوا ترتيب أحرفهم الفارسية الأربعة التي انفردوا بها وهي : پ ج ژ گ رتبوا كل حرف عقب مثيله ، بحيث وضعوا الباء بثلاث نقاط بعد الباء العربية ، وبعد الجيم العربية وضعوا الجيم الفارسية ، ومثلها الزاي والكاف الفارسيان . غير أنهم وضعوا الواو بين الهاء والياء ، لتكون



الهاء فاصلا بين ما آخره واو وما آخره ياء . وعلى هذا سار مؤلفو المعاجم العربية الذين أصلهم فارسي كالزمخشري في أساس البلاغة ، والفيروز آبادي في القاموس المحيط ، وكذلك فعل كل مؤلف فارسي في معجمه الفارسي .

وعلى المحقق أن يكون مطلعا ، ومضطلعا ، على : المروض ، المعاجم ، النحو ، كتب التراجم ، البلاغة .

### ● نسخ المخطوطة :

وليس كل النسخ متساوية من الناحية العلمية ، ولا من جهة القيمة الأثرية . فهناك النسخة الرئيسية والتي هي النسخة الأم التي هي بخط المؤلف ، ثم النسخة باجازه ، ثم النسخة المنقولة عن الأم باجازه ، ثم النسخة من غير اجازة . وهناك فروع هي التابعة للنسخ السابقة زمنياً ، أو التي فقدت الرابط .

كما أن النسخة المطبوعة مهمة أن وجدت ، لأنها قد تتمم النسخة المعتمدة ، ولا سيما إذا فقد أصل المطبوع ، أو أن المحقق الأول لم يعتمد على نسخ عثر عليها المحقق الجديد ، ولأن فيها آراء المحقق الأول الذي عانى حتى كشف العديد من النقط الغامضة ، ومن الواجب العلمي عندئذ أن يبين فضل السابق وتجديد اللاحق . وقد حصل مثل هذا كثيراً ، كان المستشرقون غالباً أصحاب الفضل الأول ، كالمستشرق الألماني « رودولف جاير » الذي أخذ عنه الدكتور محمد حسين طبعة ديوان الأعشى ، والمستشرق البريطاني « ليال » الذي أخذ عنه النجار طبعة ديوان عبيد .

وإذا كانت النسخة غير معروفة التاريخ ، يستطيع المحقق التوصل الى معرفة القرن الذي نسخت فيه بنوعية الخط ، أو باسم الناسخ ، أو بجنس النقش ( الحبر ) والورق . ويجدر الانتباه هنا الى أن النسخة الواحدة تكون مكتوبة أحياناً في زمانين متفاوتين ، بحيث يضيع جزؤها ، فيكملة ناسخ آخر في قرن آخر . . . ويعرف هذا أيضاً من نوع الخط والنقش .

ويجب أن نعرف هل الناسخ من النوع المخلص الدقيق ، أو أنه جاهل ماسخ ، حسب أنه يملأ الصفحات ليكسب أجر عمله . وهل الراوية أديب مخلص نقل بأمانة ، أو أنه أضاف من عنده بعض الاضافات من غير اشارة ؟

وقد يضيف المؤلف اضافات يلحقها بكتابه ، فاذا ما ذكر أنها ذيل أبقاها المحقق على حالها . أما اذا أشار الى أنه كان يريد الحاق هذه الزيادات في مكانها ، ولم تسمفه الظروف ، كان على المحقق أن يلبي رغبة المؤلف ، على أن يذكر ما فعله في مكانه . وهذا ما كان على محقق يتيمة الدهر أن يفعله ، وهذا ما قمنا به فعلاً . فقد أضفنا « تنمة اليتيمة » في أماكنها التي أشار الثعالبي إليها .

ومن الملاحظات الجديدة على النسخ ، أن نسخة المؤلف التي عثر عليها قد تكون مسودة ، فعلى المحقق أن يبحث عن المبيضة . فقد يكتب المؤلف كتابه ، ثم يعيد النظر فيه ، ويضيف عليه ما يراه مناسباً ثم يبيض ، ويترك نسختين متداولتين .

كما أن هناك نسخة منسوخة ونسخة ناسخة ؛ فقد يؤلف أحدهم كتاباً ثم يعود الى كتابته من جديد في بلد آخر وظروف أخرى . وعلى هذا فقد يكون هناك أكثر من مبيضة ، واختماً بعضها يفضل الأخرى بالدقة .

أما الدواوين ، فقلما نجد الشاعر نفسه يدون ديوانه بخط يده . وإذا حصل مثل هذا فإن النسخة - ان عثرنا عليها - ستكون أما ، وتمد من روائع المخطوطات . وقد ينسخ الديوان عن الشاعر نفسه ، أو يقرأ عليه بعد نسخه . وكثيراً ما نقع على أكثر من نسخة للديوان الواحد ؛ بعضها لرواته ومحبيه ، وبعضها لحساده ومبغضيه .

وعلى المحقق أن يرجع اليها ان أمكن ، وعليه أن يأخذ بالحسبان : الراوية اذا كان شاعراً ، فقد يضيف من عنده بيتاً ، أو يغير كلمات . ويقوم بجمع الشعر عادة محباً أو معادياً . والمتنبى من أكثر الشعراء الذين جمع شعرهم من محبين ومبغضين ومعتدلين . وأفضل الدواوين ما كان مجازاً بخط الشاعر .

### ● نقص النسخ :

كثيراً ما تصاب الكتابة بتحريفات ، كسقوط نقاط أو اضافة غيرها ، والتصاق نقاط ببعضها بعضاً ، والتشابه بين الفاء والغين ، وبين الدال واللام ، وبين الراء والنون . كما قد تزداد أسنان في الكلمة ، ويسقط بعضها . وقد يقفز

الناسخ سطرأ أو مقطعأ سهوأ أو عمدأ ،فيتلافأها المحقق من نسخة أخرى ، أو من كتب مطبوعة ، شريطة أن يذكر ذلك في الحاشية .

وقد يصيب التآكل بعض الورق . واذكر أنني زرت مكتبة جامعة « أوكلأ » بالهند ، فهالني أن وجدت الارضة لم تترك سطرأ اذ أعملت فيها خراطينها . وكأنها كانت تتعمد قضم السواد من السطور . وكم ألني هذا المنظر عندما وجدت من بينها مجموعة نادرة من الكتب العربية والفارسية التي لم ترَ النور ، ولن تراه . والجهل برعاية المخطوطات هو الذي يصل بالنسخ الى مثل هذه المرحلة المتردية .

### ● تحقيق المتن :

بعد مراعاة كل ما سبق ، بإمكان المحقق أن يضع المتن بين يديه ويشرع في تحقيقه . وأهم ما يقوم به :

١ - الاعتماد على أقدم النسخ أو على أفضلها خطأ وكمالا . ثم يقارنها بباقي النسخ التي حصل عليها .

٢ - الاختصار ما أمكن ، سواء أكان ذلك في المقابلات أم في الشروح ، كيلا تتضمن الصفحات كما يفعل بعضهم .

٣ - وضع رموز معينة لكل نسخة أو لكل اصطلاح ، كما ترى في الأشكال والرواسم .

٤ - ضبط الأعلام وأسماء الأماكن .

٥ - نقل المشكول من المؤلف نفسه بعد التأكد من صحته ، أو شكل الصعب من الكلام بالاعتماد على أفضل المعاجم القديمة ، مع الإشارة إليها .

٦ - الأمانة التامة في النقل ، بما في ذلك الهوامش والتعليقات ، ولا يسمح للمحقق بأن يغير شيئاً . وعليه التعليق في الحاشية كما يشتهي . أذكر هذا لأن أحد المحققين في دمشق ، أذهلني عندما أعلمني أنه غير مجموعة من ألفاظ ديوان شاعر لأنه لم ينسجم معها !!

海

والله اعلم بالصواب

Y.O.



المرزوق المرحوم حياته ، مثنى بربنا بربنا بربنا .  
 نزله كعدة القريض ، واما ، بهلك فما رسلنا ما بجره .  
 ولما ايضا بجرنا بربنا المتخلف الاصفاني .

ابا احمد باغيه الناصر بجره . خلافا لعلنا الربا الفرج .  
 لمرزوق ما طاب تلكا الى بكره . فصولا بركن الفجر الكرم .

ابا القدر عبد الواحد بن حسين بن رها بجره .  
 رايته سنة خمس وخمسين في رها بجره شيخا باذا المدة والكثرة .  
 بمشي وقد عمل الفجر بجره . ونظر راسه وقديسه .

زاره لمرزوق بجره فاذا انا في باب له لربنا بجره .  
 فورا علك في انها صلتى المشورة ودراسة الموشى لا علك .

ارثه لاسجد اجتمعت ليه تلامذة بفسطاط وكدة الفجر .  
 باجر الفجر . فدخل عليهم رفاوا اليه واستند لمارك بجره .  
 في العلك الذي يقب فيه . والفجر الذي عقد بجره .

الذي احاط به في جميع رايه . فقل في الفجر المار بجره .  
 فالمرزوق بجره . فقل في الفجر بجره . فقل في الفجر بجره .

فصلت العلك بجره في صيدا لملية والاسفار بجره .  
 حقه بجره . فقل في الفجر بجره . فقل في الفجر بجره .

اجتمعا بافي بجره . وشا الكرم بجره .  
 اظنر هذا بجره . فقل في الفجر بجره .  
 فان لم تجدها ط بجره . فان لم تجدها ط بجره .

### الادب بخطابي

حق الادب ان يعرف باحة وان ينبى لا خطابي مطالب  
 في جيله . والادب ليه . فاستقر ليله . وكان في عصره المذبح  
 بجره . فاستقر ليله . فاستقر ليله . فاستقر ليله .

فصلت العلك بجره . فقل في الفجر بجره .  
 فقل في الفجر بجره . فقل في الفجر بجره .

فصلت العلك بجره . فقل في الفجر بجره .  
 فقل في الفجر بجره . فقل في الفجر بجره .

فصلت العلك بجره . فقل في الفجر بجره .  
 فقل في الفجر بجره . فقل في الفجر بجره .

فصلت العلك بجره . فقل في الفجر بجره .  
 فقل في الفجر بجره . فقل في الفجر بجره .

فصلت العلك بجره . فقل في الفجر بجره .  
 فقل في الفجر بجره . فقل في الفجر بجره .

١٠- الاعتماد على المراجع المناسبة للموضوع . فالنسخة الادبية يلزمها كتب  
 ادب ، واللغوية تحتاج الى مصادر لغوية . . . بالاضافة الى كتب المؤلف  
 نفسه ، والكتب التي عالجت مثل هذا الموضوع .

١١- مراجعة معاجم الألفاظ ، ومعاجم المعاني ، ثم المعاجم الفارسية ،  
 والمعربات .

١٢- مراعاة التصحيح ، والتعريف ، والمؤتلف ، والمختلف .

١٣- مراعاة الزيادة من نسخة الى أخرى ، ومراعاة زيادة النساخ أو انقاصهم .



١٤- وضع علامات الترقيم المناسبة . وان لم يستعملها المؤلف .

١٥- الاشراف الكامل على الكتاب في أثناء طباعته ، شريطة أن يقرأ نداءً للمحقق القراءة الأخيرة قبل الطبع . فتدوّن المحقق الى مرحلة من حفظ التعابير والتراكيب يقرأها من ذاكرته . فلا يرى الخطأ المطبعي ، فيؤدي طلبه العلم ، ويتأذى من الساخطين . وهذا ما تجري عليه الجامعة العثمانية في حيدر آباد ، اذ لا يصحح المحقق تجارب كتابه ، بل يصحح تجارب كتاب آخر .

★ ★ ★

### ● الحواشي والتعليقات :

ذكرت في مطلع بحثي أن على المحقق تسجيل اختلافات النسخ ، مع رموز الاضافات والنسخ في الحواشي . ولكنني لم أذكر الجهد الكبير الذي يمانيه المحقق حتى يفهم النص . ومن المفيد جداً أن يسجل المحقق ما يراه مناسباً لتوضيح الغامض ، أو التعريف بعلم اعترضه ، أو مكان ذكره المؤلف ، أو الإشارة الى صاحب بيت أو قول أغفل عنه المؤلف ، أو الى موضع آية كريمة ، أو حديث شريف .

ويستحسن أن يقسم المحقق - عندئذ - حواشيه الى طبقتين : يضع أرقام الطبقة الأولى بالأرقام الأجنبية ( اصطلاحاً ) ، ويخصصها لاختلاف النسخ . ويخص الطبقة الثانية بالأرقام العربية ، ويسجل فيها شروحه المناسبة والتعليقات الموضحة . وسبب هذا الفصل أن الباحث عن اختلافات النسخ غالباً ما يكون من الأدباء أو الضليعين . ولا يشترط ذلك في الباحث عن المعاني والتعليقات .

### ● المراجع الرئيسية :

مما لا شك فيه أن هناك مراجع لا يمكن الاستغناء عنها في أي تحقيق لمتن مهما كان نوعه . ومن هذه المراجع : المصنف المفهرس - المعجم المفهرس

لألفاظ الحديث - كشف الظنون - إيضاح المكنون - أسماء الكتب - هدية  
المعارفين - معجم سر كيس - معجم المؤلفين - الأعلام - وفيات الأعيان  
وملحقاته - كتب الطبقات والسيرة - كتب التراجم - معجم القبائل - مجمع  
الرجال - بروكلمان - سيزكين - دوائر المعارف - الموسوعات .

## ● الفهارس :

وفي ختام عمل المحقق العلمي يشترط به أن ينهي مخطوطته بفهارس علمية  
مفصلة . والفهارس أكبر عمل يقوم به المحقق أو تلميذه بعد تحقيق المتن وطبعه .  
ولا يجوز إنجاز الفهارس قبل الانتهاء من طباعة الكتاب . ووجود الفهارس  
المفصلة يساعد طلبة العلم في بحوثهم كثيراً . ومع أن لكل كتاب فهارس خاصة ،  
فهناك الفهارس العامة التي لا يمكن اغفالها . من ذلك :

فهارس للأعلام - فهارس للأماكن - فهارس للقبائل - فهارس للآيات -  
فهارس للأحاديث - فهارس للأمثال - فهارس للأشعار بحسب القوافي أو بحسب  
الأبهر - فهارس للألفاظ المعربة - فهارس للموضوعات .

مركز تحقيقات قايمة بر عدم اسراف

★ ★ ★

# توضيح المشتبه لابن ناصر الدين الريحاني

مطاع لطرايشي

## تمهيد :

لعل أشد نقص في الكتاب العربي هو فشو التصحيف والتحريف فيه ، ولذلك أسباب ، منها خلو أكثر المخطوطات عن الشكل ، وخلو كثير منها عن النقاط ، وتقارب صور بعض الحروف .

ولما كان أكثر الخطأ وأشده خطيراً ما يقع في الأسماء التي تشتبه بغيرها لتلك الأسباب ، فقد وجه علماء السلف عنايتهم الى هذا الأمر ، فوضعوا لذلك كتباً خاصة فيما سموه المؤتلف والمختلف في الأسماء والأنساب ، وهو ما تتفق في الخط صورته وتفرق في اللفظ صيغته ، مثل : عباد ، وعباد ، وعباد ، وعباد ، وعباد . قال ابن الصلاح : « وهو فن جليل ، من لم يعرفه من المحدثين كثر عيابه ولم يعدم مُخَجَّلًا » (١) . ومن أشهر الكتب التي صنفت فيه : تلخيص المتشابه للخطيب البغدادي ، والاكمال لابن ماكولا ، والاستدراك لابن نقطة ، والمشتبه للذهبي ، وهو ما سنخصه بطرف من البحث التالي .

## المشتبه للذهبي :

عنوان الكتاب بتمامه : « المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم » . تصنيف الامام الحافظ أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ( ٦٧٣ - ٧٤٨ هـ ) .

قال في مقدمة الكتاب :

« هذا كتاب مبارك جم الفائدة في معرفة ما يشتهه ويتصفح من الأسماء والأنساب والكنى والألقاب ، مما اتفق وضعا واختلف نطقا ، ويأتي غالبه في الأسانيد والمرويات . اخترته وقربت لفظه وبالغت في اختصاره ، بعد أن كنت علقت في ذلك كلام الحافظ عبدالغني بن سعيد الأزدي في المشتبه والمختلف ، وكلام الأمير الحافظ أبي نصر بن مأكولا ، وكلام الحافظ أبي بكر بن نقطة ، وكلام شيخنا أبي العلاء الفرضي وغيرهم ، واضفت الى ذلك ما وقع لي أو تنبهت له . فاعلم - أرشدك الله - أن العمدة في مختصري هذا على ضبط القلم.. فأتقن يا أخي نسختك ، واعتمد على الشكل والنقط ولا بد ، والا لم تصنع شيئا (٢) » .

ونظراً لاتساع مادة الكتاب ولطافة حجمه في الوقت نفسه ، فقد احتل مشتهبه الذهبي مكاناً بارزاً بين نظرائه من كتب هذا الفن ، فعدا عمدة الباحثين ، وتعلق به المحققون منهم بأسباب من التذييل والاستدراك .

وقد طبع المشتبه طبعتين اثنتين : الأولى في ليدن سنة ١٨٦٣ م ، بعناية المستشرق الهولندي دي يونج . والثانية في مصر سنة ١٩٦٢ م بتحقيق الأستاذ علي محمد البجاوي ، وقد كان عمدته في نشر الكتاب مخطوطة في مكتبة أحمد الثالث باستانبول ، مضبوطة بالقلم ضبطاً كاملاً واضحاً ، وقد قرأ النسخة ابن ناصر الدين ، وكتب على هامشها تعليقات هامة (٣) . والظاهر أنها تختلف عن النسخة الأولى بمض الاختلاف ، وأنه تفوقها ضبطاً وترتيباً .

### التوضيح والتبصير :

تناول عمل الذهبي من بعده شخصيتان علميتان لامعتان ومتماصرتان ، الأولى في الشام ، والثانية في مصر ، وهما : ابن ناصر الدين الدمشقي ، وابن حجر العسقلاني المصري .

● أما ابن ناصر الدين ( ٧٧٧ - ٨٤٢ ) فقد ظهر مما سلف أنه قرأ المشتبه وكتب بحواشيه تعليقات نفيسة تعقب فيها الذهبي واستدرك عليه . لكنه لم يكتف بذلك ، فصنع في التعليق على المشتبه كتابين :

أولهما توضيح المشتبه ؛ وجاء في مقدمته قوله :

« أما بعد ، فإن كتاب المشتبه في الرجال اسمائهم وانسابهم ، الذي ألفه في سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة الإمام العافظ أبو عبدالله الذهبي رحمه الله ، كتاب مشتمل على فوائد ، محتو على نفائس فرائد ، ليس له في مجموعه نظير ، لكن اختصاره أدى الى التقصير . فترك التقييد بالحروف واحتكم ، وجعل اعتماد طالبه على ضبط القلم ، فأشكل بذلك ما أراد بيانه ، وخفي بسببه ما قصد اعلانه ، فأوضعت والله الحمد ما أهمله ، وبيئت ما أجمله ، وفتحت ما أفلله ، وأفصحت عما أفلله ، ورفعت في بعض الأنساب ، ونهيت على الصواب مما وقع خطأ في الكتاب (٤) »

ولقد صدق رحمه الله ؛ فإن الناظر في كتابه يتبين ، ولأول وهلة ، مبلغ الجهد الذي بذله في تحقيقه ، وكأنما أراد ألا يدع زيادة لمستزيد ، حتى عده الدكتور بشار عواد معروف « من أنفس الكتب الموضوعة في هذا الفن على الإطلاق (٥) » .

ثانيهما - الاعلام بما وقع في مشتبه الذهبي من الأوهام ، قال عنه الزركلي : « جردها من توضيح المشتبه مؤلفهما محمد بن أبي بكر عبدالله بن محمد ، المعروف بابن ناصر الدين . منخطوط كتبت سنة ٨٢٩ ، وطرته بخط مؤلفه . في المكتبة العربية بدمشق » (٦) .

ويستفاد من هذا التعريف الوجيز أن ابن ناصر الدين كان قد فرغ من كتابه « التوضيح » قبل سنة ٨٢٩ ، وأن عنايته بمشتبه الذهبي لم تنقطع بمد تأليف التوضيح ، مما جعله أرسخ قديماً من غيره في هذا الكتاب بخاصة ، وفي فن المشتبه بعامه .

● أما ابن حجر العسقلاني الامام ( ٧٧٣ - ٨٥٢ ) فقد صنع في التعليق على المشتبه للذهبي كتابه المعروف « تبصير المنتبه بتحرير المشتبه » ، وقال في مقدمته - وهذه عبارته باختصار :

« أما بعد ، فاني لما علقت كتاب المشتبه الذي لغصه العافظ الشهر أبو عبدالله الذهبي رحمه الله ، وجلت فيه أعوازا من ثلاثة أوجه : أحدها تحقيق ضبطه لأنه أحال في ذلك على ضبط القلم . ثانيها : أجافه في الاختصار . وثالثها : ما فاتته من التراجم المستقلة . فاستغرت الله تعالى في اختصار ما أسهب فيه ، وبسط ما أجحف في اختصاره (٧) »

ولعل من المناسب أن نتساءل : بعد عرض ما مر من مقدمتي التوضيح والتبصير : هل كان ابن حجر على علم بعمل ابن ناصر الدين في المشتبه ، أو كان



ابن ناصر الدين على علم بعمل ابن حجر في المجال نفسه ؟ لا بد من التسليم أولا بأنه من غير المعقول أن يخفى الامام ابن حجر وأعماله الكبرى على مثل ابن ناصر الدين . ثم من الثابت أن ابن حجر قد اقتنى كتاب « التبيان لبديعة البيان » من تصنيف ابن ناصر الدين ، واستدرك عليه ذيلًا في أربع ورقات بخطه<sup>(٨)</sup> ، مما يقطع بمعرفته بابن ناصر الدين و ببعض أعماله . ومع ذلك يبقى السؤال قائمًا : هل كان ابن حجر على علم بتوضيح ابن ناصر الدين ؟ الحق أنه ليس في عمل الرجلين - برغم التوافق الظاهر في أفكار المقدمتين - ما يشير إلى أنهما صدرا في كتابيهما عن رأي متبادل أو فكرة مشتركة ، لكن الذي يظهر مع ذلك هو أنهما كانا يعملان في المشتبه في أوقات متقاربة ؛ ذلك لأن ابن حجر كان قد فرغ من مسودة التبصير كما يبدو في سنة (٨١٦) (٩) ، على حين فرغ ابن ناصر الدين من كتاب التوضيح قبل سنة (٨٢٩) كما مر آنفًا .

وثمة سؤال ثان يفرض نفسه في مجال المقارنة بين الكتابين وهو : هل كان تبصير ابن حجر في مستوى توضيح ابن ناصر الدين ؟ لا ريب في أن الامام ابن حجر قد انتهت إليه الرئاسة في زمنه في علوم الحديث ، وعلم المشتبه واحد منها . لكن الناظر في الكتابين بخاصة يشعر شعورًا واضحًا بأن ابن حجر لم يبلغ في التذييل على مشتبه الذهبي مبلغ ابن ناصر الدين ، ولعل هذا ما دفع المعلمي رحمه الله إلى أن يقول في حق التبصير : « وبشيء من المرارة : » والكتاب فيه مواضع دون مستوى المؤلف ، وذلك للاستعمال وكثرة الأعمال والحرص على الاختصار<sup>(١٠)</sup> ، ثم وافقه الدكتور بشار عواد معروف في الحكم عليه فقال : « وهو كتاب قيم ، ولكن أنى له أن يبلغ مرتبة توضيح ابن ناصر الدين ؟ »<sup>(١١)</sup>

بقي بعد هذه المقارنة السريعة أن نلفت الأنظار إلى جملة الأمور التالية :

١ - تبصير المنتبه مطبوع في أربعة أجزاء ؛ بتحقيق الأستاذ علي محمد البجاوي . نشرته وزارة الثقافة بمصر ، في سلسلة « تراثنا » سنة ١٩٦٧ م . وقد اعتمد الأستاذ البجاوي في تحقيق الكتاب على ثلاث نسخ خطية ؛ منها اثنتان مقابلتان بأصل المؤلف والثالثة حديثة . ويبدو أن بعضًا من تلك النسخ - برغم أصالتها - دون المستوى الذي يقتضيه ظاهر وصفها<sup>(١٢)</sup> .

٢ - كان الأستاذ البجاوي قد أخرج مشتبته الذهبي في سنة ( ١٩٦٢ م ) عن نسخة قراها ابن ناصر الدين وكتب بهامشها تعليقات قيّمة ، ثم أفاد الأستاذ المحقق من تعليقات ابن ناصر الدين في اخراج التبصير من بعد .

٣ - توضيح ابن ناصر الدين موافق في ترتيب المواد للنسخة التي نشرها الأستاذ البجاوي من المشتبه ، على حين اختلف الأمر في كتاب التبصير بسبب اعتماد ابن حجر على نسخة أخرى . ولقد كان منتظراً والحال كما وصفنا أن يسبق التوضيح التبصير الى النشر ، لكن الذي حصل أن التبصير قد خرج الى الناس محققاً مطبوعاً فأتبع له بذلك انتشار واسع في الأوساط العلمية منذ خمس عشر سنة ، على حين بقي التوضيح رهين محبسه في مكتبات الخاصة من العلماء والباحثين .

### ابن ناصر الدين الدمشقي ( ٧٧٧ - ٨٤٢ ) :

هو شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر عبد الله بن محمد القيسي الدمشقي الشافعي ؛ الشهير بابن ناصر الدين ؛ محدث حافظ ، عارف بالنسب والرجال . أصله من حماة ، وولد بدمشق وتوفي بها . وولي مشيخة دار الحديث الأشرفية (١٣) .

مترجم في الأعلام ١١٥/٧ ، ومعجم المؤلفين ١١٢/٩ و ٢٣٦/١٠ ؛ وفيهما ذكر لمصادر ترجمته .

### نسخة الظاهرية من توضيح المشتبه ؛ وقيمتها :

في دار الكتب الظاهرية بدمشق نسخة كاملة وفريدة من هذا الكتاب (١٤) ، في ثلاث مجلدات تحمل الأرقام التالية : « تفسير ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٠ » .

المجلد الأول : يبدأ بمطلع الكتاب - وينتهي بآخر حرف الخاء ( يضم ٢٤٤ ورقة ) .

المجلد الثاني : يبدأ بحرف الدال - وينتهي بآخر حرف الكاف ( في ٢٤٤ ورقة كذلك ) .

الجزء الثالث : يبتدىء بحرف اللام - وينتهي بأخر الكتاب ( وهو بعض المجلد ، ينتهي عند الورقة المائة منه ) .

وصفها الأستاذ العش رحمه الله في فهرس التاريخ ( ص ١٩٦ - ١٩٨ ) وصفاً مفصلاً ، ونقل أطرافاً من مقدمة الكتاب ، لكنه لم يبين اسم المؤلف فسمى الكتاب على تردد : « توضيح المشتبه لابن حجر » ، ثم ذكرها الأستاذ الألباني في المنتخب من مخطوطات الحديث ( ص ١٢٤ ) فنبه الى وهم سابقه . لكن أوفى بيان عنها كان على لسان المعلمي رحمه الله ، وذلك في مقدمة الاكمال ( ص ١٢ - ١٣ ) ، وسأكتفي بمررض هذه الفقرة القيمة من حديثه : قال :

« التوضيح : وهو شرح حافل لمشتبه الذهبي . وفي آخر الجزء الأول والثاني تاريخ انتهاء كتابتهما : الأول في جمادى الآخرة سنة ثلاثين وثمانمائة ، والثاني في شهر رمضان من السنة نفسها . وفي آخر كل منهما بخط « ابراهيم بن محمد بن محمود بن بدر الحنبلي » يذكر أنه اشترك في الكتابة جماعة ، وختم هو . والثالث من النسخة عينها ، الا أنه لم يقع بأخره تاريخ . و ابراهيم هذا عالم من تلامذة المؤلف ، ولد سنة عشر وثمانمائة ، وتوفي سنة تسعمائة ، كما يعلم من الضوء اللامع ١٦٦/٢ ، والشذرات :

والنسخة جليظة محررة ، يكثر فيها الضبط بالحركات والعلامات ، ويقل فيها الخطأ ، وتزدحم فيها دلائل المعارضة بأصلها معارضة تحرر واثقان . وانما كتبت النسخة لضم الكتاب الى موسوعة « علي بن الحسين بن عروة الدمشقي » التي جعلها شرحاً لمسند الامام أحمد ، بعد ترتيبه على أبواب صحيح البخاري ، وسماها « الكواكب الدراري » ، وصار كلما جاءت مناسبة لكتاب من الكتب أخذه برمته ، فهذه النسخة هي في الكواكب : المجلد التاسع عشر بعد المائة ، والعشرون بعد المائة ، وبعض الحادي والعشرين بعد المائة . فقد كتبت النسخة في حياة المؤلف قبل وفاته باثنتي عشرة سنة ، وفي بلده ، والكتبة كلهم أو أكثرهم من تلامذته ، وابن عروة المكتوبة له من أهل العلم ، ولا أشك في أنها عورضت على نسخة المؤلف ، بل ربما كانت المعارضة معه هو ، وان لم أظفر بما ينص على ذلك . »

## النشر بتصوير المخطوطات :

قطعت صناعة التصوير في الوقت الحاضر آماداً بعيدة في ميادين الرقي والاتقان ، فانتشرت لذلك طباعة صور المخطوطات انتشاراً واسعاً لم تعهده من قبل ، وامتازت في الوقت نفسه بخصائص فنية عالية تجعل المطبوع من تلك المصورات أشبه شيء بالمرآة الصافية تظهر فيها صورة الأصل جلية بكل ملامحها وتفصيلاتها ، حتى لقد استطاعت بعض دور النشر المختصة الحفاظ على الألوان الأصلية في الوثائق والمخطوطات ، بحيث تميزت ألوان الرسم في المصورات تبعاً لامتيازها في المخطوطات ، وهو أمر مفيد جداً في مجال التحقيق لمعرفة المتن الأصلية للنصوص والاضافات اللاحقة بعد حين<sup>(١٥)</sup> .

وعلى ذلك فالتصوير فيما نرى وسيلة سرية وأمنة في النشر إذا توفر لها ثلاثة شروط لا غنى عنها وهي : حسن اختيار المخطوطة ، والتقديم لها بمقدمة وافية ، وتذييلها بالفهارس المناسبة . وان فتح باب التصوير بالشروط المذكورة نافع للناشئين والمتمرسين ممالي ميادين البحوث والتحقيق ؛ يتعرف به الناشئون معالجة المخطوطات القديمة ، ويتدربون على قراءتها وإلف خطوطها ، ويرتاح له الآخرون الذين يرون بحق أن مصورة قد أحسن اختيارها وفهرستها أنفع بكثير من كتاب زعم ناشره أنه حققه ولعله كان قد أفسده .

ومن حسن الاختيار أن تكون النسخة تامة جيدة الخط مضبوطة كما في نسخة الظاهرية من « توضيح المشتبه » ، فالحق أن هذه المخطوطة لا يصح أن تنشر بغير التصوير ، لأن العلم الذي تحمله - وهو المشتبه في الأسماء والأنساب - يتوقف على الضبط قبل كل شيء ، وهذه النسخة غاية في الضبط والاتقان ، فماذا يفيد نسخها وطبعها غير ادخال تحريفات لا بد منها في أثناء النسخ أو الطبع ، وهو ما ينقص من قيمتها ويذهب ببعض فائدتها ؟ ثم ان جمهرة الباحثين حين يرجعون الى النسخة مصورة جديرون بأن يستشعروا ثقة واطمئناناً بما يقرؤون ، فلا يخالطهم ريب بأن ثمة خطأ أو تصحيفاً فيما ينقلون ويضبطون . يضاف الى ذلك كله أن نشر التوضيح مصوراً يجعل منه واسطة المعقد بين المشتبه والتبصير المطبوعين ، يمهدان السبيل للمراجعة فيه بسرعة ويسر ، ويشهد لهما أو عليهما فيما أثبت المحقق أو الطابع فيهما من النصوص .







قبلها احدوا لله اعلم به يوم الحيا المجهوم ثلثة مئود عماره من راسه الحق الذي شاعر موصوف  
 بالنصاعه ه قال خير ان جاعه قلت منع اوله وشكون الشاه تحت ونفع الراود بعد الاثفون  
 ه وفيم في ان خير ان خلفه قلت ذكر الحاري وابن يوسف المله وذكر اوداد وغيره  
 ان من ناله بالثنته فنداحط وذكره ان ارجام والدار فطق بالمجهوبه به جزم المصنف في الكاشف  
 لم يحكمه خلافا لذكره في ان خوات صالح ان حيران هذا اخرج لراوداد فقط ه وذكر الحاري  
 انه روى عن ابي بيب ان حجاب والواقع في سنن ابي داود حديث صالح روى عن ابي بيب بن خلاد بن  
 شبله الانصاري في ذم الذي يمتنع في القيلم وهذا غير والدخلان ابي بيب بن خلاد بن قويل  
 واسم علم ه ه حدث عنه بكران سواده الممرى قلت لا اعلم له روايا غيره ه قال الخنواني  
 قلت بنحو اوله وشكون الشاه تحت ونفع الراود بعد الاثفون مكنونه ه لنيبته في حيران  
 ان نوز ان هذان ه وهذا ان جابر عن عدي بن عرو عن ابنه سعيد بن عبيد بن ابراهيم ه  
 وسعيد روى عنه خالد الحذام وعبد بن زيد الجوالي صاحب علي ه قلت اذكر الجاهل  
 واسم في عبد النبي اسلمه ه قال وخالد بن علقه الخنواني حدث عنه الثوري قلت روى  
 هو عن عبد خير المذكوره ه وقاله ان زيد الجوالي غار ذره ه وحركه وجا فنتسبهم بال  
 شعاده ابن نصر بن الجوالي الواعظ ابن الدجاني عن ابن منصور الخياط وابنه محمد بن الجوالي  
 سبع من تافى المارستان ه وابن اخيه عبد الحق بن الحسن بن شعاده ابن الجوالي عجله قلت  
 مات شعاده بن نصر بن سعيد بن اربع وثلاثين وخمسين ه ومات ابنه سنة احدى وثلاثين  
 ه ومات ابو طالب عبد الحق المذكور سنة اثنى عشر وخمسين ه  
 اخر المجلد التاسع عشر بعد الايام الكواكب الدراري والمدرسة رب العالمين جديا كثر طيبا  
 سار كانه كما يحب ربنا ويرضو وكما ينبغي لخدم وجهه ولعز جلاله صلى الله عليه وسلم محمد بن ابي علي وعلى  
 الواصلين وازدادهم وذريته واهل بيته الطيبين الطاهرين وسلم وبارك وكان الفراع من تعليقه  
 يوم الخميس ثامن عشر من شهر رجب الاخر سنة اربعين وثمان مائة من الهجرة النبوية ختمه اقتدر  
 عسا الله واوحى الى ربه الله وعفوه ورضوانه ومغفرة ارحم من محمد بن محمود بن بدر الجليل عفا الله  
 تعالى لمولفه ولعاشه ولعالمه ولستنته ولبن نظرنه ولجميع الملائكة ونفعهم التبر وجعله  
 خالصا لوجه الكريم انه على كل شئ قدير اللهم صل على سيد محمد والمدرسة رب العالمين ه  
 يتلوه في الذي بعد ان شالله تعالى قال حرف الدال قلت الممله ه

الخنواني

الجوالي



الصفحة الأخيرة من المجلد الأول من نسخة الظاهرية

### خاتمة :

وكذلك نخلص الى بيت القصيد من البحث ، انها دعوة تقصد الى الجهات  
 المعنية بشؤون التراث ، وغايتها السعي الى نشر توضيح المشتبه لابن ناصر الدين  
 بتصوير مخطوطته الفريدة التي حوتها خزانة المكتبة الظاهرية بدمشق ، ولعلها  
 تبلغ باذن الله سامعاً ومجيباً .

مطاع الطرابيشي

## الهوامش :

- ١ - الباحث العثيث ٢٢٣ ، وانظر مقدمة الاكمال ٢-١/١
- ٢ - المشتبه المذهبي ( ط الحلبي ) ص ١ - ٢
- ٣ - المصدر السابق : المقدمة (د)
- ٤ - توفيج المشتبه ( نسخة الظاهرية ) : ق ١ « باختصار »
- ٥ - معاصرتة في الدورة التدريبية الخامسة لمعوثي الدول العربية الدراسة شلون المخطوطات ( ص ٢٣ )
- ٦ - الاعلام ٢٦٩/١٠
- ٧ - تبصير المشتبه ١/١
- ٨ - انظر الاعلام ٢٨٦/١٠
- ٩ - تبصير المنتبه ١٥١٤/٤ ، ١٥١٥
- ١٠ - مقدمة الاكمال ١٤/١
- ١١ - معاصرتة في الدورة التدريبية الخامسة ( ص ٢٣ )
- ١٢ - انظر مقدمة التبصير ١٤/١ - ١٥ وخاتمته ١٥١٤/٤ - ١٥١٥ ، ثم انظر مقدمة الاكمال ١٣/١ - ١٤ ، وراجع حواشي النسخة المطبوعة من التبصير .
- ١٣ - في سوق المصرونية اليوم ، بجوار باب القلعة الشرقي .
- ١٤ - في دار الكتب المصرية قطعة من توفيج المشتبه ، مصورة عن نسخة خطية معلولة بمكتبة سوهاج ( انظر : المؤرخون الدمشقيون للمنجد - ص ٦٣ ، ومقدمة معق المشتبه - حاشية الصلحة و ) . هذا وأشار الأستاذ الألباني - نقلاً عن مجلة معهد المخطوطات - الى نسخة من التوفيج في مكتبة دارف حكمة بالمدينة المنورة ، وتبين لي أنها تبصير المنتبه لابن حجر (انظر : المنتخب من مخطوطات الحديث - حاشية الصلحة ١٢٤ ، والمنتخب من مخطوطات المدينة المنورة للأستاذ عمر رضا كحالة - ص ٩ ) .
- ١٥ - اقيم بدمشق من قريپ - بعناية وزارة الثقافة والارشاد ، وبعون من بعض دور النشر النمساوية - معرّض للمخطوطات المطبوعة ، نشر فيه ثلاثون نسخة مختارة من مخطوطات شرقية وغربية ، مطبوعة بصور تحكي الاصل تماماً في العجم والشكل واللون .



## من العبر في تاريخنا

# وقف صلاح الدين للهووبى أمام عكا

## نذير الحسامى

وقف صلاح الدين ممطياً سهوة فرسه في مساء من ليالى تموز من العام ١١٩١ على تلة تشرف من بعد على ( عكا ) بعد سقوطها بيد الفرنجة الصليبيين وهو يرسل أنفاسه الحارة مع نظراته الحزينة الى ما وراء الأسوار التي استعصت سنتين على الغزاة الذين تكاثرت عليها جحافلهم بمددهم وعددهم من البر والبحر . وأخذ صلاح الدين في سبحات حزنه يستعرض ما عومل به أهل عكا الأبطال وهم أسرى ويقارن خسة المعاملة بما عامل به الفرنجة في بيت المقدس يوم فتحه . ثم ضرب بيده على سيفه متوعداً الغزاة الذين نقضوا عهد صلاح الدين وغدروا بالمواثيق بالارتداد عليهم في معركة قادمة من معارك جهاده .

وقبل أن يلوي صلاح الدين عنان فرسه ليضرب في الصحراء متوهلاً في الظلام ، جعل يخاطب في صلاة المؤمن واجلاله المدينة الباسلة الأسيرة التي يطيف بها حزن جللته كبرياء الابهام بهذه الزفرات :

فلم تقتحم  
لها خيلاء ولا كبرياء  
ولم تتغصب بغير الدماء  
\* \* \*  
سلاماً لأرض الكفاح  
سلاماً لأرض الجراح

سلاماً لبنت الابهام  
سلاماً لأخت الفداء  
لنازفة الجرح تابى البكا  
وترفض في الذل أن تهلكا  
وتكبر ، في العار أن تهلكا  
جلاها الشمم

أما من لظاك تعالى الوهج ؟

ودون مذاك استطار الرهج ؟

★ ★ ★

أيسمع مني النداء ؟

أيحمل رجعي المساء ؟

وهذا على مقلتيّ الفسق

يمد الشباك لبنت الأرق

عليها من الجرح وقد الشفق

ترش الغبار

بدمع النهار

وتلثم من دهما ما أضاء

دروب الوغى ودروس المضاء

★ ★ ★

أيا لبوة لا تهون

وان طوقتها المنون

أيغزوك تحت الدجى كل ذيب ؟

تناهى اليك أصبح مريب

يبرقع مغلبه بالصليب ؟ (١)

تسلل غدرا

لينشب ظفرا

بذات الدواهي على الغاصبين (٢)

تلاطم دون شموخ الجبين

★ ★ ★

بنفسي أم الشبول

تشد عليها الكبول

سلاما لام الجراح

والف سلام لكل حجر

بصدرك ( عكا ) تلقى الشرر

فعاد شواظا على من غدر

من العابئين

بقدس العريين

أضاروا عليك بكل سلاح

وطاروا اليك بالف جناح !

★ ★ ★

سلاما لذات الخمار

تذود وتحمي الدمار

سلام الحزين لعزتك عكا

لبست الليالي جهادا وضنكا

وما كنت الا لاهلك ملكا

فكيف حزنت ؟

أفي الأسر هنت ؟

الست العلية بين الديار ؟

أيا قلعة- للعلل والفغار

★ ★ ★

بعشقتك سيفي هزج

وفيك فؤادي اختلج

ولست بحبك لي مشركة،

فهذا حسامك من أنهكه ؟

الست العصية في المعركة ؟ ؟

طلبت المنية

وعفت الدنيا

تنادت بكل نقيع وناب

اليها العدا من وراء العباب !

اتطمع باللبوات الذئاب ؟ !

وترمى الأبيـه

بكل أذيـه ؟

وتجمع بالعنفوان الغيول

وتحلف أن تسترد الطلول

★ ★ ★

ويرجف سيف الفزاة

لزارة ليث الفلاة

تردها في الحزون الحجاره

فتصدع كبد الدجى كالمئاره

وتصعق قلب العدا بالشراره

وتوجس رعبا

وتسود كتبـا

ببارق زهره فيها البغاة

أغاروا بهن على الحرمات !

★ ★ ★

وحطوا كمثل الجراد

ولم يحملوا أي زاد !

أساراهم أوردوها الشفار(٢)

فيا ويحكم هل شفوا كل ثار ؟ !

يذل الحديد اذا هو جار

ويكسى الهوان

بكف الجبان

فيا لصغار السيوف العداد

تمز الأذلين من كل واد !

★ ★ ★

أبى اللؤم ألا يعود

فغاسوا بكل المهود

نسوا في ربا القدس أنا الفيارى

عففنا فلم نستبجهم أسارى(١)

ولم نرم عرضا لدينا مجارا

وحزوا الجدائل(٥)

وراء السلاسل !

فلا تهنى يا ابنتي في القيود

غدا بحسامي اليك أعود

★ ★ ★

حنانيك لا تصمتي

سالت الهوى يا ابنتي

أنا بك مني بعض الجفاء ؟

أظنك أني عصيت الوفاء ؟

فلم أدرك المعتدي حين جاء ؟ (٦)

يلام الفضنفر

اذا الوثب قصّر ؟

فلا وأبيك وروحي التي

تزمجر ما خنت أمنيـتي

★ ★ ★

سلي الليل عني

سلي كل دجن





أخاب صليلي ؟ أغاب صهيلي ؟

أكان لغير الجهاد سبيلي ؟

وكان سوى جرح قومي دليلي ؟

أعافى العيافة

بلا مكرمات

نايت ولم أنس قربك مني

وخضت المنايا وانت بعيني

★ ★ ★

سلي كل جرح

ينز بجنحي

أذقت وذاق بليلي الرقاد ؟

أبيت أعانق طيف الجهاد

يؤذن سيفي فيصحو الفؤاد

وألقي مرادي

بضرب الأعادي

وأمسي على الصهوات واضحي

وأطلع من غيبي ألف صبح

★ ★ ★

سلي كل نجم

أنه عزمي

مرور الفصول ، وكر الضنى ؟ !

ألم يعرف المعتدي من أنا ؟

أنا ابن حمى لم يهن موطننا

أنا ابن الفتوة

وترب المروءة

جلاني أبي وسقتني أمي

فكنت الأبداء عقيدة قومي

★ ★ ★

رويداً فان الغدوا

لأت يلف العدو

يقولون : هل يظفر الظافر ؟ !

ويهمس للخابر الخائر

يؤرقنا ( الملك الناصر ) (٧)

يصيب بسهمه

ويبري بجلمه

وما زلت أعلو بسيفي علواً

فصبراً وان لم تطيق السلوا

★ ★ ★

ويا ليل ضمّ اليتيم

بقلب الصغار يهيم

على منكبيه هموم الظفر

وفي مقلتيه عناد القدر

وفي مسمعيه نداء السور

ليمضي مضيئاً

فتى عربياً

يؤذن بالحق في ( اورشليم ) (٨)

ويجلو بقية ليل بهيم

★ ★ ★

ومالي أرى في الخيال

والمح خلف الرمال

دبيب الفرنجة فوق الكتيب !

وفي الشاطئ العربي الكتيب !

تسنّ ظباهم بالف صليب ! ! (٩)

ويشدو الطفافة

بالف صلاة ! !

فيا غدوات الفلا والظلال

خذي الحذر مما يجنّ السؤال

وصوغني رؤاك نشيد نضال ٠٠

## الحواشي

- ١ - اشارة الى ما هو معروف من ان غزوات الفرنجة الصليبيين كانت تغلي وراء شعاراتها الدينية المرافة توسمية استعمارية لا تمت الى الصليب بسبب .
- ٢ - اشارة الى استعصاء دكا على القاتحين .
- ٣ - يذكر التاريخ ان ريتشارد ملك الانكليز في الغزوة الصليبية الثالثة ذبح بعد الاستيلاء على دكا الباسلة التي دام حصارها سنتين / ٢٧٠٠ / اسير دون ان يغاله شعور انساني .
- ٤ - سمح السلطان صلاح الدين للفرنجة بالرحيل عن بيت المقدس بعد تحريره ، ويذكر التاريخ انه كان يوزع المال والدواب على المرضى والمسنين منهم وشمل بمظله النساء والأطفال والضعف . وقد شهد المؤرخون الغربيون بمواقف الشجاعة والنبل التي وقفها من الغزاة الذين عاملوه النقيض .
- ٥ - اشارة الى قتلهم النساء .
- ٦ - زحف صلاح الدين بجنوده لانقاذ دكا من عساكر الفرنجة فوجد انهم سبقوه اليها واحتلوا الأماكن المناسبة وقد استطاعوا ذلك بعدما قويت شوكتهم في مدينة صور وكان السلطان لم يابه كثيرا لذلك . وقد انهالت الامدادات من البر والبحر على الفرنجة وأرسل هو في طلب الامدادات وقد ألح عليه المرض والبل الشتاء .
- ٧ - اللقب الذي خلعه الخليفة الفاطمي على صلاح الدين .
- ٨ - القدس .
- ٩ - لعل السلطان صلاح الدين كان في سبحات خياله يهجر باحتمال غزو فرنجي جديد في زمن قادم فلسطين والمنطقة تحت شتى الدلائل والاكاذيب فهل تحققت نبوءته في الغزوات الاستعمارية التالية وخصوصا الغزوة الصهيونية الامبريالية الأخيرة لفلسطين وامتدادها الى ما يجاورها من البلاد العربية وما الغزوة الصهيونية على يروت وما الترفته من مجازر بعبدة عنا . فهل نعي ما حذر منه صلاح الدين؟

★ ★ ★

# الشعر الحديث و التراث

فاطمة عصام صبري

قراءة الشعر الحديث أيا كانت لفته إذا كان المرء يعرفها أو كان مترجماً الى العربية فيها متاع وفائدة . ولا سيما عند من يهتم بمقابلة الحديث الطريف بالقديم التالد .

وقد قرأت الصفحات الثلاث الممتعة التي كتبها الشاعر أحمد عبدالمعطي حجازي وهو بباريز بعنوان « صلاح ستيتية والخيام » ونشرتها مجلة العربي عدد شوال ١٤٠٢ أغسطس آب ١٩٨٢ . عمد الكاتب الشاعر الى ذكر حديث جرى له مع الشاعر صلاح ستيتية حين أطلعه هذا على ترجمات مخطوطة لبعض قصائده عن الفرنسية يسأله رايه في الترجمة . وبعد أن يوازن الكاتب بين الشاعر ستيتية والشاعر اللبناني جورج شحادة يعمد الى ترجمة حديثة لمختارات من قصائد ستيتية صدرت أخيراً عن دار الآداب ببيروت أنجزها الأديب كاظم جواد والشاعر المعروف ادونيس ثم شرع حجازي يزن أسلوبيهما في الترجمة كالصبري الدقيق ويعلق على ذلك ببعض الملاحظات ثم يشبث قطعة شعرية من الديوان ترجمها ادونيس وهذا هو نص القطعة مع الترجمة :

Sont le père et la mère

انهما الأب والأم

Acclamés par le feu

تهتف لهما النار

Et ses figures

واشكالها

Quand le feu étreint le feu

حين تعانق النار النار

Ici adieu aride : quels fruits

هنا ، الوداع قاحل : أية ثمار

Viendront se mélanger à d'autres fruits

ستاتي وتمتزج بشمار أخرى

Calmer le sable et délier le père

تطلق الأب وتطمئن الرمل

O mère avec l'épée

أيتها الأم بسيفها

الذي يناهض الرحم القاسية ، خام

Contre le beau sein dur l'enfant cru

هو الطفل

Le feu avant l'esprit criant dans le feu النار قبل الروح، كانت النار تصرخ داخل النار

يتمقب السيد حجازي هذه الترجمة فيجد أن النص للوهلة الأولى يبدو عديم المعنى أو شديد الغموض ولكنه يتضح إذا نظرنا إليه على أنه « يتحدث بلفظ خاصة عن الشهوة والخلق والمذاب » ، ويذكر بعض الملاحظ على الترجمة : « أن كل كلمة في هذا النص يمكن أن تترجم بواحدة من عدة كلمات عربية . والمعنى الشامل هو وحده الذي يمين الكلمة الأوفى . كلمة aride تعني جاف وقاحل وعقيم وبارد ( هكذا ) وقد اختار منها أدونيس كلمة ( قاحل ) ربما بسبب مجاورتها للكلمة التي ترجمها بكلمة ( ثمار ) لكن كلمة عقيم تتفق أكثر مع النص . وعبارة Le beau sein ترجمها بكلمة ( الرحم ) مع أن المقابل الصحيح والبسيط هو النهد أو الثدي . وعبارة ( الطفل الخام ) أغمض من أن تمبر عن الجنين الذي لم يتكون . وهكذا انساق أدونيس في غيبة المعنى إلى المقابل البعيد إيثارا للاغراب والادهاش » .

ثم يقترح حجازي تعديلا لهذه الترجمة يثبتته وهو :

« الأب والأم »

تهللهما النار

وصورها حين تعانق النار النار

هنا الوداع عقيم : أية فاكهة

ستاتي وتمتزج بفاكهة أخرى

تهديء الرمل وتحرر الأب

أيتها الأم بالسيف

تجالد ثديها القاسي وطفلها الجنين

والنار ، قبل الروح ، صارخة في النار »

لا شك أن كلا من أدونيس وحجازي بذل بعض الجهد في ترجمة هذا الشعر الحديث البديع ولكلنا الترجمتين مزايًا . نتكلم أولا على بعض هذه المزايا وننتقل بعدها إلى ذكر الهنوت والهنوت . نحب أن ننوه قبل كل شيء بمزية استعمال المثني انهما .. لهما

ذلك أن هذه الصيغة المربية بديعة جداً وخصوصاً في هذا السياق انهاءً لما لا يستطيع أن يفيد جماع الفعل الغائب اللازم الفرنسي sont . أبسط علاقة عاطفية اجتماعية علاقة شخصين أحدهما بالآخر أياً كانت هذه العلاقة على ألا يقربهما ثالث . هذه العلاقة تصل بين حبيبين أو بين زوجين أو بين ذكر وأنثى يفدوان أبا وأماً يبدآن فيؤسسان بيتاً أو يفترقان .

وعدا الحب والوصال فإن مجرد خلو الإنسان بآخر يحدث اتصالاً مباشراً بين مشاعرهما ويجري تياراً خاصاً بينهما فلو انضم شخص ثالث لتوقف الاتصال المباشر أو لتعكر . وراء التقاء شخصين يبدأ الجمهور .

مزية اللغة المربية الحفاظ على المثني عند لزوم استعماله . نذكر أنه تُرجم أحد دواوين الشاعر الفرنسي الكبير ( أراغون ) بمنوان ( عيون السا ) ولا شك أن المراد ( عينا السا ) والا فإن العيون يراد بها الجوايسيس أو وجوه القوم . ولو أخذت على حقيقتها بالجمع كأن يكون للحبيبة ثلاث عيون أو أكثر لأصبح ذلك قبحاً ما بعده قبح ، وغدا شكلها مغزواً .

بعد هذا الاستطراد الذي ينوه ببعض محاسن الترجمة لا بد لنا من أن نشير إلى مأخذ على كلتا الترجمتين .

ثمة جدال طويل بين المفكرين في إمكان ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أخرى . يرى بعضهم تعذر الترجمة ويرى آخرون إمكانها . هذا موضوع يحتاج إلى معالجة مفردة لسنا بصددنا وإن كنت أميل إلى إمكان الترجمة بشروط .

تقديرنا وثناؤنا على كلتا الترجمتين الأنفتين لا يمنعان من أن نشير إلى أن استيعاب المعنى وما توحى به ألفاظ القطعة الأجنبية لم يكن كاملاً فيهما . ونقص الاستيعاب هذا ناشئ عن زيادة الثقة بالنفس وقلة استيعاب التراث ، التراث اللغوي العربي واسع سعة نستطيع بها دائماً أن نجد الكلمة التي هي أوفق من غيرها في ترجمة الشعر وفي التعبير الذي هو أشف عن المعنى المراد . وثراء التراث اللغوي العربي لا يماثله أو يلحق به الاثراء اللغة الروسية لأن محاولات الترجمة الشعرية من اللغة الفرنسية إلى الروسية كانت كثيرة التوفيق .

أما عندنا في الوقت الحاضر فقد كثرت الترجمات كثرة كبيرة بأقلام ليتها تقرب من عشر معشار قلبي حجازي وأدونيس في البلاغة والمعرفة والبيان حتى أنه ليصعب على القارئ وإن كان ملماً المأمساً كافياً باللغة العربية أن يدرك ما يريده المترجمون بسبب بضاعتهم الضميغة في هذه اللغة بل في اللغتين المترجم منها والمترجم إليها .

يقول حجازي إن المعنى الشامل هو وحده يعيّن الكلمة التي هي أوفق من غيرها في مجال الترجمة . ولهذا الاعتبار نؤثر ترجمة أدونيس لعبارة « أية ثمار ستأتي وتمتزج بثمار أخرى » لأن المراد هنا تكون الجنين من تراثي الأب والأم البيولوجيين مناصفة .



الثمرة الحاصلة وهي الجنين آتية من ثمريتين مختلفتين وراثياً . لفظ الثمرة هنا أوقع وأكثر إيعاء من لفظ الفاكهة دون ريب .

لقد ترجم كلا الشاعرين الممتازين لفظ (Sable) بالرمل وهذا هو معناه . ولكن باعتمادنا المعنى الشامل ومناسبة الأجزاء للكل المقصود نؤثر ترجمة اللفظ الأجنبي بالصلصال . استعمال هذا اللفظ العربي التراثي يقربنا بعض الشيء من المراد ، ويقلل الغموض الذي يلف القطعة حين نفكر في نشأة الإنسان من الصلصال ولا سيما أن هذا اللفظ مستعمل في التنزيل بمناسبة خلق آدم فهو يوحي بنشأة الجنين على حين أن ( الرمل ) وإن أفاد التراب أو الصلصال يبعدنا بعض الشيء عن المراد .

استعمال ( هـ ) في اللغة الفرنسية يشير إلى الألم والعذاب والاسترحام والتعطف وهو في الأصل نداء . وفي اللغة العربية عند من يلم بها المأماً كافياً يستعمل حرف النداء للاسترحام والاستغاثة والندبة والتعجب كما يقال في كتب النحو لذلك نؤثر الترجمة الحرفية بقولنا ( يا للام مع السيف ) وهذه جملة حرفية تامة لا غبار عليها وأكثر شفوا من ترجمتي الشاعرين .

ويبقى هنا السيف رمزاً إلى الجهد والمناهضة والمجادة وقد اضطرر الشاعران لاستعمال لفظين اشتقاها من المجادة والمناهضة ولا حاجة اليهما . فالترجمة الحرفية الصحيحة أكثر مراعاة للأصل دون الخلل بالمعنى وقد تكون أفضل في كثير من الأحيان من الترجمة المتصرفة .

ويبقى لفظ أخطأ الشاعران كل الخطأ في عدم العثور على مقابله العربي الصحيح فضلاً ضلالاً بعيداً في الترجمة ولولا هذا الضلال لكان لنا غنية عن هذا التعليق كله . قال أدونيس ( خام هو الطفل ) ولفظ خام عامي بهذا المعنى وبعيد عن المراد .

وقال حجازي ( طفلهما الجنين ) وليس المراد هنا الجنين لأن الطفل الذي على الثدي ليس بالجنين . فإن قال حجازي ذلك جاء باللغة العربية مجازاً للإشارة إلى ما كان سابقاً قلنا ليس هذا مراد الشاعر . المترجمان لم ينتبها إلى المعنى الشامل على حد تعبير حجازي لأن cru يريد به الثمرة الجديدة الفيج التي لم تنضج . والطفل على الثدي الأم فيج لما ينضج . وهو في القطعة الشعرية الأصلية وأرد بسبب ما سبق من استعمال الثمار . الأب والأم ثمرة ناضجتان وهذا الطفل ثمرة فجة . ولا حاجة في الاستهلال لاستعمال التوكيد ( انهما ) الذي لا يوجد في الأصل بل يكفي مجرد الاخبار (هما) ، وهكذا تستبين السرعة وعدم الاستيعاب في ترجمة قطعة صغيرة دون الاستفادة من غنى اللغة العربية .

كيف تغدو الترجمة إذن ؟ اننا نستفيد من ترجمتي الشاعرين ونقدم ترجمة ثالثة نراها أقرب من الأصل وأشرف عن المراد وهي تشبه الأصل في وجازتها وغموضها وإيعائها . فالترجمة الحرفية الدقيقة المحيطة بأسرار اللفتين أنفع من التصرف :

هما الأب والأم  
تهلل لهما النار  
وأشكالها

حين تعانق النار النار  
هنا وادع شاق : أي ثمار  
تأتي فتمتزج بشمار أخرى  
تظامن الصلصال وتحرر الأب  
يا للام مع السيف

على الثدي الجميل الصلد الطفل الفج  
النار قبل الروح تصرخ في النار

أثرنا استعمال ( شاق ) بدل عقيم وقاحل وهو من معاني aride المجازية . لأن  
وداع المتحابين كان عسيراً اذ نشأ لهما طفل تبعته تقع خاصة على الأم تكافح في تغذيته  
وتنشئته . وغدا الأب أكثر حرية وانطلاقاً . وأطمأن الصلصال لأنه يحيا في رقد النوع  
الانساني وتكوينه .

واستعملنا فعل المضارع ( تصرخ ) لأن المضارع في الاخبار يفيد الاستمرار التجددي  
كما في علم البيان أحد أقسام علوم البلاغة العربية .

القطعة كما يقول حجازي تصنف الشهوة والخلق والعذاب . ولكنها زيادة على ذلك فيها  
مسحة من التشاؤم حين تشير في خيالها الى أن النار وهي الشهوة أصل الوصال والخلق  
قبل التفكير في الروح ، وفي هذا فلسفة وجودية كما هو معروف نحسب أن الشاعر صاحب  
القطعة قد تأثر بها الى حد ما .

والخلاصة أن جمال هذا الشعر الحديث يتجلى في صوره ومجازاته واستعاراته وطيبه  
الزمن بتعاقب مشاهد متباعدة مع خفاء المعاني وغموضها واستشفاف موقف فكري متلامح  
من ورائها ، وكأنه ينظر من عل الى بعض العلاقات الانسانية فيصورها كما تشاء له  
المرحلة الزمنية الفنية .

★ ★ ★

# المقامات الأندلسية

بقلم: ه. نيمه  
ترجمة: ابراهيم يحيى شهابي

لقد تأثر الأندلسيون بمقامات البديع الهمداني وخلفه الحريري  
تأثراً جلياً ، إذ كان من الطبيعي أن تثير إنجازاتهما إعجاباً بين الأدباء ،  
وتخلق تياراً من المحاكاة في ميدان الكتابة عموماً وفي فن كتابة المقامات  
خصوصاً .

الذي انغمس فيه بوصف مفصل لأشياء كثيرة  
كاللؤلؤ والبراقيق والشعالب والحلويات (٢) كما  
لاقت ترحيباً من أبي الفيرة ابن حزم الذي  
ألف رسالة يحاكسي بها إحدى رسائل  
البديع (٤) .

ظهرت مقامات الحريري في مطلع عهد  
المرابطين وسرعان ما تداولها الناس على  
نطاق واسع . ويخبرنا ابن الأبار أن العديد  
من الأندلسيين سمعوا الحريري يبسط  
مقاماته في حديثه ببغداد ، ثم عادوا إلى  
الأندلس لينشروها ما سمعوا (٥) . وبعد موت  
الحريري تابع تلاميذه بدورهم بسط المقامات  
باعتبارهم معتمدين من قبل أسيادهم (٦) .  
درس الأندلسيون المقامات أيام المرابطين  
والموحدين على أيدي هؤلاء وتلامذتهم (٧) .  
ولم يكتف الأندلسيون بدراسة المقامات ونقلها ،

وبدخول الأندلس عهد ملوك الطوائف  
كانت مقامات الهمداني ورسائله قد انتشرت  
انتشاراً واسعاً حتى غدا الكثير من الأدباء  
يؤلفون في هذا الصنف من الأدب .

وفي مقدمة هؤلاء ابن شرف القيرواني  
الذي كتب مقامات تحدى بها البديع في حماء ،  
كما قال ابن بسام (١) . وابن بسام هذا  
أورد مقتطفات لكاتبين من كتاب المقامات . . .  
وأبو محمد بن مالك القرطبي اللذان كانا  
يقيماني في المرية في عهد المعتصم ابن صمادج  
(٤٤٣ - ٤٨٣ هـ / ١٠٥١ - ١٠٩١ م) (٢) .  
وما دمتنا بصدد الكلام على أثر الهمداني  
واسلوبه في الأندلس ، يمكننا القول أن أثر  
مقاماته كان محصوراً في دائرة ضيقة إذا  
ما قورن بأثر رسائله التي لاقت ترحيباً حاراً  
من ابن شهيد الذي استخدمها نموذجاً لنشره

بل أنشؤوا تعليقات عليها أشهرها تعليق الشريشي الذي قرأ التعليقات السابقة كلها ، وعندما عثر على تعليق الفنجديهي نقح كل شيء كتبه من قبل (٨) .

وما يعنينا في هذه المقالة هو المقامة كما كتبها الأندلسيون ، وخصوصاً تلك المقامات التي بقيت مخطوطات لم تنشر بعد .

وكان أول من كتب في هذا اللون الأدبي من الأندلسيين « ذو الوزارتين » أبو عبد الله محمد بن مسعود بن أبي الخصال ( ٤٦٥ - ٥٤٠ هـ / ١٠٧٣ - ١١٤٦ م ) (٩) وعلى الرغم من تأثره بالحريري ، كانت مقاماته تتصف بخصائص متميزة ، سواء في الشكل أو في الأسلوب . ومن الأمثلة على ذلك مقامة نجدها في مجموعة رسائله المحفوظة في مكتبة الاسكوريال مخطوطة رقم ٥١٩ يحاكي فيها الحريري محاكاة تامة حتى انه سمي أبطال مقامته هذه بأسماء بطلي الحريري ، أي « الحارث بن همام وأبو زيد السروجي » (١٠) . كان المشهد في الريف ، حيث يصنف ابن أبي الخصال ممثلاً لشخص الحريري فرحة الريفيين بشؤبوب المطر الغزير عندما فاضت الأنهار وانتعشت الخضار . وفيما هو يتجول في الريف يلتقي حشداً من الناس تجمعوا حول بيت حيث كان يخاطبهم شيخ ببلاغة فائقة . فجمع له الناس مالا وفيراً ، ورجاء الحارث أن يبيت عنده في بيته قاصداً سرفته . ولكن غايته أحبطت ، إذ تظاهروا بالنعيم ، وعندما استيقظ الحارث لم يجد الشيخ . لقد انسل الشيخ من فراشه تاركاً قصاصة من الورق كتب عليها ثلاث قصائد . الأولى من عشرة أبيات والثانية من أربعة عشر بيتاً يبسط فيها الشيخ ما أصاب من الحب وما عاناه منه . أما الثالثة فمن تسعة عشر بيتاً يشكر فيها الريفيين على اللطف الذي همروه فيه .

ثم يكتشف الحارث بن همام أن العجوز لم ينصرف عنه الا ليذهب الى الحانة حيث أنفق ماله كله ، ثم أودع السجن بسبب الديون التي ترتبت عليه لصاحب الحانة . وهنا يقدم ابن أبي الخصال وصفاً دقيقاً مفصلاً ورائعاً للحانة وزيائنها والعاملين فيها . وجاء هذا الوصف على لسان الحارث بن همام عندما قدم الحانة وجال فيها بحثاً عن العجوز ، وأخيراً قضى وقتاً ليس قصيراً يحاول اقناع صاحب الحانة أن يتيح له رؤية ذلك العجوز . ثم يقول الحارث : « وعلى هرة فاجأناه » .

ثم يجري حديث مطول بين الرجلين ، يطلب بعده الحارث من العجوز أن يخلد له اسمه بالشعر . فيضطر العجوز أن يقول فيه قصيدة من ثمانية عشر بيتاً .

اننا نجد من هذا العرض الموجز أن هذه المقامة تختلف عن مقامات الحريري من حيث الشكل ، فهي أطول ومن حيث مادتها أيضاً ؛ إذ هي لا تعالج حكاية واحدة خاصة فحسب ، بل تحكي سلسلة من الأحداث ترتبط بعضها ببعض من خلال شخصية البطل ، العجوز . وهي أشبه بعدة مقامات منفصلة تتضمن سلسلة من المالم ، كصورة الريف والفلاحين ، وبيوتهم ، وصورة الجمهور وكرمه ، وصورة الحانة واللقاء الأخير بين الشيخ والحارث . ومن الواضح أن غاية ابن أبي الخصال كانت اظهار براعته الفنية الفائقة في التصوير الكلامي بجمعه مقامات عديدة في مقامة واحدة . ومن الجدير بالذكر أن ابن أبي الخصال قد قام بمحاولة أخرى في ميدان الكتابة بأسلوب المقامات ، وإن لم يكن مديناً للحريري فيها بالقدر الذي كان في المقامة السابقة . وأشير بذلك الى عمله الرائد في ذلك النمط من الرسائل الأدبية التي كتبها



الأندلسيون عن طائر الزرزور . وكانت المقالات من هذا النوع تتسم بأسلوب المواعظ في أنها تفتتح بالصلوات والأدعية والبركات ، ثم تنتقل الى وصف الزرزور وتعداد مآثره . ثم يقول الزرزور قصيدة في موضوع الكرم واللطف مزكياً التصميم على ممارستها . وكان ابن أبي الخصال يستخدم الزرزور ناطقاً باسمه ينبئ عن طريقة مستميه عن توبته ليكسب عطفهم ومالهم . والواقع أنه كان يقوم بدور بطل المقامة الذي يمزج الشعر بالنثر ليعرض خبرته وتفوقه في كلا النوعين . ولقد قام ابن أبي الخصال بمحاولتين في هذا اللون من الأدب ، الأولى موجودة في « ورقة ٢ أ - ٤ ب » من الاسكوريال المذكورة أعلاه . ويتضمن هذا العمل قصيدتين الأولى من ستة أبيات والثانية من سبعة عشر . أما محالته الثانية فهي موجودة في « ورقة ٦٨ أ - ١٧١ ب » وتتضمن أربع قصائد ، الأولى من ثلاثة عشر بيتاً ، والثانية من عشرة ، والثالثة من أربعة عشر بيتاً ، والرابعة من تسعة عشر .

### المقامة القرطبية :

ان هذه المقامة ، التي عرفت بهذا الإسم عند الأندلسيين الذين عزوها الى الفتح بن خاقان ، تشتهر بالفيلسوف العلامة والأديب ابن السيد البطليوسي وتقذف به . الا أننا لا نستطيع الجزم بنسبة هذه المقامة الى ابن خاقان الذي عرف عنه أنه كتب سيرة مرموقة في مدح ابن السيد . ويوجد نص هذه المقامة القرطبية في الاسكوريال ( مخطوطة ) ٤٨٨ ( ورقة ٨٠ ب - ٨٣ ب ) . وتتخذ حبكة شكل رحلة قام بها البطل علي بن هشام من أرض الشام الى الأندلس ليكتشف الوضع الأدبي فيها . وتبدأ المقامة بالكلمات التالية :

« قال علي بن هشام : انطلقت من بلاد الشام الى الأندلس لأجوب أقاليمها وأدرس البلدان والتقتي الأدباء والفقهاء واجتنب أهل الخيال والريب . » ( ١١ ) ( ورقة ٨٠ ب ) . ثم ينتقل الى وصف رحلته ونزوله في بلنسية ، ويصف الأرض وأهلها وصفاً مفصلاً ( ورقة ١٨١ أ ) . ثم يأتي الى صلب موضوع رحلته وهو السؤال عن البطليوسي ليتمكن من مهاجمته وشتمه ، والتقتي أثناء استفساراته عن البطليوسي « بفتى له لألام ورواء ، عمامته بين الرجال لواء ، فرعه أفرع وجيده أطلع ، وأنفه مطون وخلقه مجدول . . . » ومسح الفتى رقيق له يدعى ابن الطويل وآخر هو يوسف بن خليل وقد اليهما فتناشدوا الأشعار . ثم سألهما ابن هشام عن البطليوسي فانبرى أحدهما للقدف بحقه والتشهير به ، وانضم اليه الآخر واصفين أفعال البطليوسي الشريرة وكاشفين جهله بالعلم والأدب « يأتي المناكر في كل ناد ويهيم في العمه في كل واد لا يرجى له ارعواء ولا يأسو جرحه دوام » ( ورقة ٨٣ ب ) .

وتعرض لنا المقامة صورة مفصلة لحياة البطليوسي وخصوصاً حياته في بلنسية التي لجأ اليها بعد أن ورط نفسه عاطفياً مع ثلاثة شباب هم أبناء مواطنين قرطبيين متنفذين ؛ كما ترسم لنا صورة مقنعة لجانب الحياة المظلم في ذلك الزمن ، وهو الجانب الذي مر ذكره في مصادر أندلسية أخرى مروراً متمجلاً . لقد أثارت هذه المقامة فتنة كبيرة في الحياة الأدبية بالأندلس بسبب المركز المرموق الذي كان يحتله البطليوسي . ومن الواضح أن كثيراً من أدياء الأندلس قد استأثروا استيلاء عميقاً وهبوا للرد على كاتب هذه المقامة . وكان أول من انتصر للبطليوسي الوزير العلامة أبو جعفر بن أحمد الذي كتب رسالة عنوانها « الانتصار في



واستخدمت المقامة كذلك لأغراض تعليمية وتربوية كما هو حال المقامة النخيلة (١٤) للقاضي أبي الحسن النباهي المالقي (١٥) ( المتوفى في نهاية القرن الثامن الهجري ) وقد استخدم المقامة وسيلة لتعليم الأدب والقواعد ليوفر على التلاميذ مشقة الرجوع الى مؤلفات أكبر في هذه المواضيع .

### المقامات اللزومية :

ربما كانت المقامات اللزومية من أهم ما أنتج في الأندلس في ميدان هذا اللون الأدبي . ولقد حُفظت في مخطوطات عديدة قيمة أقدمها وأكثرها موثوقية ، على ما يبدو ، هي مخطوطة الفاتيكاني ( عربي ٢٧٢ ) ( ١٦ ) . وقدم لنص هذه المخطوطة بما يلي : « ألف هذه المقامات الخمسين أبو طاهر محمد بن يوسف التميمي السرقسطي ( المتوفى عام ٥٣٨ هـ . ) في قرطبة إحدى مدن الأندلس ( نتيجة لقراءة مؤلفات أبي محمد الحريري البصري الأكبر ) وأدت الى اتعاب ذهن المؤلف واستلاب النوم من عينيه . ان مواظبته على انشاء النثر والشعر لهذه المقامات لا تضاهي فوصل بها الى ذروة الاتقان والكمال » . ( ورقة ٤ ) . أما التعليق الختامي فكان كالآتي : « لقد أنجزت المقامات اللزومية للتميمي يوم الأربعاء الرابع من شهر رجب من عام ٦٥٠ هـ . نسخها صالح بن محمود بن فايق » ( ورقة ٢٢٢ ب ) .

ومن الملاحظ أن المؤلف لم يعط كل مقامة عنواناً متميزاً كما فعل بديع الزمان الحريري . اذ كان بعضها يسمى باسم نوع السجع الذي يفلب عليها ، وهكذا سميت المقامة السادسة عشرة ( ورقة ١٧٢ - ١٧٦ ) بالمقامة الثالثة ، والسابعة عشرة ( ورقة ١٧٦ - ١٨١ ) بالمرصعة ، والثامنة عشرة ( ورقة ١٨١ - ١٨٥ ) بالمديجة . أما المقامات

الرد على صاحب المقامة القرطبية . » وتوجد هذه الرسالة في الاسكوريال المخطوطة المذكورة أعلاه ( ورقة ١٠٤ - ١٠٥ ب ) . وجهد الكاتب نفسه في الدفاع عن البطليوسي ضد التهم التي أصقت به : ويرى أن على ( صاحب المقامة القرطبية أن يتبين مثالبه قبل أن يبين مثالب غيره . » ( ورقة ١٠٤ ب ) .

وتتضمن مخطوطة الاسكوريال ذاتها ( ورقة ١١٦ ب - ١١٧ ب ) رداً آخر على هذه المقامة هو رد أبي الحسن المرسي الذي كتب مقامة تعد مثالا رائعا للنثر الطنان والمغمم بالبلاغة والبيان . ويعد هذا العمل أقرب في شكله الى الرسالة الأدبية منه الى المقامة لافتقاره لأكثر معالم المقامة وضوحاً : تعقيدات الأسلوب والبطلين المألوفين .

لقد هيا هذا العمل وغيره مما كتب في الوقت ذاته الركن الأكبر الذي كان على المقامة أن تحتله في ميدان الأدب الأندلسي . ونتيجة لذلك يمكن القول ان المقامة الأندلسية الجديدة ، مع كونها تنتمي فعلا الى هذا اللون الأدبي ، تتسم بصفات مشتركة مع فن الرسالة ، مما أدى الى استعمالها لخدمة أغراض أدبية عديدة متنوعة . وهكذا استخدمه الأندلسيون في المدح والثناء والذم والفزل ووصف المدن

وتعد مقامات عديدة من هذا النمط الجديد مصادر هامة لجغرافية الأندلس وشمال أفريقيا . وخير أمثلة على هذا النمط ما جاء في مقامات لسان الدين بن الخطيب العديدة والتي عرفت ب « معيار الاختبار في أحوال المعابد والديار » ( ١٢ ) .

كما استخدم الأندلسيون المقامة وسيطا لوصف الادارة العامة والعدالة ، ومثال ذلك مقامة كتبها ابن الخطيب ذاته ، عنوانها « خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف » ( ١٣ )

الأخر التي لها عناوين فهي : ٧ ( ورقة ١٢٥ - ١٣٣ ) « البحرية » : ٢٦ ( ورقة ١١٥ - ١١٦ ) « النجومية » : ٢٨ ( ورقة ١٢٠ ب - ١٢٤ ب ) « الحمائم » ، ٣٠ ( ورقة ١٢٨ - ١٤٠ ) « مقامة الشمرام » : ٤١ ( ورقة ١٧٠ ب - ١٧٤ ) « مقامة الدب » : ٤٢ ( ورقة ١٧٤ - ١٧٨ ب ) « الفرسية » : ٤٣ ( ورقة ١٧٨ ب - ١٨٢ ب ) « الحمامية » ، ٤٤ ( ورقة ١٨٢ ب - ١٩١ ) « المنقاوية » : ٤٥ ( ورقة ١٩١ - ١٩٥ ب ) « الأسدية » .  
أما بالنسبة للمقامات ذات الأرقام ٣٢ - ٤٠ ( ورقة ١٤٥ - ١٧٠ ) فقد استخدم السرقسطي نمطا خاصا من السجع ، ورتب المقامات حسب النظام الأبجدي ، ولهذا السبب نراها تحمل أسماء حسب حرف القافية فيها ، مثل « الهمزية » و « البائية » و « الجيمية » و « الدالية » و « النونية » ... الخ .

ويهدى بطلا هذه المقامات : السائب بن تمام ( ويعرف كذلك باسم أبي الفمر ) وأبا حبيب ، وهو معجوز مأكّر من عُمان . وبالإضافة الى هذين البطلين هناك الراوي واسمه المنذر بن هُمام ، وولدا المعجوز وهما غريب وحبيب اللذان يظهران من حين الى حين . وتدور أحداث المقامات كلها ما خلا المقامتين الثلاثين والخمسين حول أعمال الاحتيال المتنوعة التي يقوم بها المعجوز ، وحول مهارته في الوعظ في موضوع الموت والحياة الآخرة عادة . ويرسم لنا السرقسطي دائما صورة يخفي فيها حقيقة شخصية شيخه الفصيح هذا الذي يظهر في بيئات متجددة باستمرار ، اذ يظهر أحيانا في هيئة شائنة وأخرى في هيئة محترمة . ثم ينطلق في بيان مكره وبراعته في تنويع استراتيجيته لتلائم الحاجة التي تلوح له . ولنضرب مثلا على احتياله لا بد من ذكر الفصل الذي يقدم فيه

ابنته للبيع كأمة ، وعندما يتم البيع ويقبض ثمنها يرفض الحاكم الاعتراف بصحة البيع لامرأة حرة . وفي مناسبة أخرى يفري أبو حبيب السائب الذي التقاه في الطريق بالتظاهر بحب ابنته حبا جنونيا ولكنه غير قادر على الزواج منها لافتقاره الى المال . فيقوم السائب بدوره غير قيام حتى انه جمع مالا من رآوا حاله ورأفوا به ، ولكن ما أن حصل أبو حبيب على المال حتى اختفى بالمال مخلفا السائب وراه . لا يضع السرقسطي حدا لتجوال بطله ، بل يتيح له أن يتجول بحرية يتسول حيثما يذهب ، ولا يكاد يدخل أرضا حتى يرتحل عنها الى بلد آخر يحتال دائما على الأبرياء ، ليس ممن يلتقيهم في طريقه ، بل من القضاة والحكام ، ثم ينكشف أمره على يد السائب بن تمام فيهرب ولكن ليس قبل أن يترك وراه مقامة فيها حياته واحتيالاته .

وينقل السرقسطي بطله في رحلاته من الصين شرقا الى الأندلس غربا . وليس للمقامات نسق جغرافي في ترتيبها ؛ فمثلا في المقامة العشرين يكون أبو حبيب في مصر ، وفي المقامة الحادية والعشرين ينتقل الى البحرين ، وفي المقامة الثانية والعشرين يكون في القيروان ، وفي المقامة السادسة والأربعين يكون في طنجة ومن هناك ينتقل في المقامة السابعة والأربعين الى الهند .

وفي المقامة الثامنة والأربعين ( ورقة ٢٠٣ ب - ٢٠٨ ب ) يكون البطل في الأندلس موطن السرقسطي . ويحكي لنا الراوي كيف جاء ذات مرة وهو يتجول في البلاد الى بقعة جميلة جمالا فاتنا ، هي جزيرة الطريف ( وتسمى اليوم الترفة ) ، حيث وجد جماعة من الناس يتحلقون على شكل خاتم منقوش ، حجر النقش فيه شيخ يحكي أساطير تاريخية وحكايات عن ملوك العرب وانجازاتهم

ليس وصف المقامات للأندلس فقط هو الذي أضفى عليها قيمة خاصة ، بل كذلك وصفها لبلاد المشرق ، سواء كانت شبه الجزيرة العربية ( نجد ، والحجاز ، وتهامة ، واليمامة ) أو العراق والجزيرة وبلاد الفرس ( بغداد ، وسنجار ، وحران ، والأنبار ، والرقّة ، وواسط ، والزّاب ، والأهواز ، وأصفهان ، ومرو ، والري ) أو مصر وسورية (الاسكندرية ، ودمياط ، وحلوان ، وحلب ، وفلسطين ) أو الشرق ( الهند ، والصين ، وغزنة ) . ومن الأمور البارزة بشكل خاص في هذه المقامات هو حب السرقسطي لليمن وتاريخها ، كما يرى من أن أربع مقامات تدور أحداثها في اليمن . وههنا وصف لأعاجيب اليمن : « انها أرض الكوارث وميدان الحوادث ؛ ان روائعها وعجائبها تغدغ الغادعين » . وعن شخبها يقول السرقسطي : « بين ظهرائكم كل أنواع الرجال : الأقوياء والمتواضعون ، الأغنياء والفقراء ، البله والحكماء ، الانفعاليون والمتبلدون » . اني بينكم كابن سبيل وأخي قبيلة وعشيرة ، بيد أن مصري فصلني عنهم ، واتسعت المسافة بيني وبينهم . أتيت بأخبار غريبة عني ولسوف أثير الذكي واللامبالي كليهما » . (ورقة ١٤ أ - ب ) .

أما مشهد المقامة الخامسة والثلاثين ( ورقة ١٥٧ ب - ١٦٠ ب ) فهو في زبيد : « أقمت في زبيد أتاخر بالخيل وبالمبيد ، أرقل في ثياب الرخاء ، واستمتع بحلاوة الحياة » .

وكانت عدن ، بمينائها النشط الذي يمج بالأنشطة التجارية ويضج بالمسافرين القادمين والراجلين ، مكاناً طبيعياً يجذب اليه بطل السرقسطي ؛ وهكذا نجده هناك في المقامة السادسة محفوفاً بجمهرة من المسافرين متدحاً روحهم المبدعة وحبهم للحرية داعياً الله أن يمن عليهم بالنجاح ويميدهم الى وطنهم

متلاعباً بمشار مستمعيه وهو يسرد عليهم الحكايات تلاعباً بارعاً بالاشارة الى جزيرة الطريف مراراً وتكراراً وباختراع الحكايات التي يمكن أن تقرن الجزيرة بفتح الأندلس . وكان أثره على سامعيه كبيراً جداً مما جعلهم كالفراس المتهاافت على اللهب ، ويتبارون في صب المال عليه كالطمر حتى امتلات يداه ، فأطال اقامته ، وأقام في بحبوحة ليلة ونهاراً .

وفي المقامة السادسة والأربعين ( ورقة ١٩٥ ب - ١٩٩ ب ) ، يزور الشيخ هذا طنجة في شمالي أفريقية . ولهذه المقامة أهمية خاصة لكونها أحد المصادر الأدبية التي توثق عداو الطبقة الأندلسية المثقفة للبربر ولنضالهم من أجل تأكيد استقلالهم . فلقد أفسد وصف السرقسطي لأهل طنجة بولائه لشعبه . وهذه هي كلمات راويته : « وجدت نفسي بين أناس كالنعام أو البقر ، بين شعب كالأفاعي أو الضباع لم أستطع فهم كلامهم ولا يتفق تفكيرهم مع أي تفكير . شمرت وكأني وقمت بين حيوانات مفترسة أو كراغ بين حيوانات لا تقاد ولا تستقر ، ولا تربط ولا تصبر . كنت أسمع عن الأندلس وعن ثقافتها ومهرجاناتها وغناها حتى ان صدري التهاب شوقاً اليها وغدوت مستعداً للتضحية بأثمن ما أملك من أجلها » . ( ورقة ١٩٥ ب - ١٩٦ أ ) .

ولهذه المقامة أهمية كذلك لما عرضه فيها السرقسطي من وصف لمظاهر حياة البربر الاجتماعية وعاداتهم وأغانيتهم وطعامهم وشرايبهم ( ورقة ١٩٨ ب ) .

أما مسرح المقامة الثانية والعشرين فهو القيروان حيث وجد بطلنا يتجول مشيداً بأمجاد القيروان التاريخية ويندب سوم المعاملة التي عانتها على أيدي العرب والبدو .

( ورقة ٢٠٨ ب - ٢١٣ ب ) حيث يكسب الشيخ في الأول معاشه بمروض لدب راقص ، وينتعل في الثانية شخصية طبيب .

ويخصص السرقسطي مقامتين من مقاماته للنقد الأدبي ، هما المقامة الثلاثون ذات العنوان « الشمرام » والخمسون ذات العنوان « الشمر والنثر » . وتشكل هاتان المقامتان إضافة هامة لمصادرنا الشحيحة لتاريخ النقد الأدبي في هذه الفترة ، خصوصاً أنهما تحتلان وجهات نظر المحدثين الذين يتزعمهم السرقسطي ، كما يساعداننا على تقدير مدى أثر هذه المدرسة في الشعر والنثر عموماً ، وأثر أبي العلام المعري خصوصاً .

ويستعمل السرقسطي في مقاماته صيغة صارمة من السجع ( أشد صرامة من سجع المعري ) من غير أن يحدث انطباعاً لدى القارئ بالتكلف أو بالمبالغة .

وباستثناء المقامتين الثانية والثلاثين والأربعين ، فإن السرقسطي يتجنب عادة الأسلوب المعقد والمبهم الذي يفضله الحريري ، إذ أن اختياره لكلماته وعباراته أقل تكلفاً ، وزخرفته البليانية أقل تنميقاً . ويبدو أنه نخل الأعمال الأدبية واحتفظ لنفسه بالصورة البليانية الأكثر جمالاً وسحراً . على أية حال أجدني عاجزاً عن إيفاء هذه المقامات حقها في مقالة موجزة ؛ وأمل أن تتاح فرصة أخرى لالقاء ضوء على المقامة الأندلسية . .

سالمين . ( ورقة ٢٣ ب ) . وفي هذه المقامة نجد لأول مرة ذلك الاهتمام بحياة الموانئ والرحلات البحرية الذي يظهر ثانية في المقامة السابعة ( ورقة ١٢٥ - ١٣٢ ) . وهنا يكون الشيخ قد انتقل الى ميناء شحر حيث يرى مُسدياً نصحه للتجار حول السلوك القويم الذي يجب أن يتحلوا به وهم يركبون البحر . ان آفاق هذه المقامة أوسع من آفاق المقامات السابقة ، كما يُضمّن السرقسطي « المقامة المنقاوية » المماثلة والتي تجري أحداثها في الصين ، كثيراً من حكايات البحارة . ويمكننا تقدير أهمية العناصر البحرية هذه إذا ما قرأنا هذه المقامات مقرونة بما يعرضه الرحالة الأندلسيون من وصف للرحلات البحرية وخصوصاً بقصة حي بن يقظان لابن طفيل .

ومن الجدير بالملاحظة أن السرقسطي مشوش بالنسبة لعمان موطن بطله التي يسميها جزءاً من اليمن في المقامة الرابعة والمقامة الثانية عشرة ( ورقة ٥٣ ب - ٥٧ ب ) التي جرت أحداثها في ظفار البلد التي يهيم بها بطله حياً .

ونجد الشيخ في المقامة الحادية والعشرين ( ورقة ١٩٣ - ١٩٦ ) يقيم في البحرين يتحدث في المحتشدين وفي المساجد .

وهناك مقامتان هامتان تصوران معالم الحياة الاجتماعية هما « مقامة الدب » ( ورقة ١٧٠ ب - ١٧٤ أ ، والمقامة التاسعة والأربعون

## الهوامش :

١ - احتفل ابن بسام بالثنتين من مقاماته في الذخيرة ص ١٥٤ - ١٦٧ . القاهرة ، ١٩٣٩ ) . ولد نشر حسن حسني عبد الوهاب التونسي أحدهما وهي رسائل الانتقاد لابن شرف اللبرواني ، ثم أدرجها محمد كرد علي في رسائل البلقاء . ( القاهرة ، ١٩١٣ و ١٩٣٦ ) . وهناك مقامة تضمنتها الودقات التسع من مطبوعة اسكودريال رقم ٥٣٦ التي كتبت عن مشاهير الشعراء في القرن الثامن الهجري بخط مغربي .

٢ - انظر احسان عباس ، تاريخ الادب الأندلسي ، عصر الطوائف والمرابطين ( ص ٣٠٣ ، بيروت ١٩٦٣ ) والظر ابن بسام ، الذخيرة ، ص ١٨٣ - ١٩٥ ، ص ٢٤٨ ، ٢٥٧ - القاهرة ١٩٤٢ ) .



٣ - انظر « رسالة التعلب » ( المؤلف المنوه عنه ، ١ ، ص ٣٣٥ ) .

٤ - انظر « رسالة التعلب » ( المؤلف المنوه عنه ، ١ ، ص ١١٧ ) .

٥ - انظر ابن الأبار ، « التكملة لكتاب الصلة » ، ١ ، ص ١٦ ( رقم ٣٥ ) و ٢ ، ص ٧٣٣ ( رقم ٢٠٧٦ ) ( مدريد ، ١٨٨٧ - ٩٠ ) ، وكذلك الفهبي ، بغية المتتبع رقم ١٤٤٦ ، ص ٤٧٧ ( مدريد ، ١٨٨٤ ) .

٦ - انظر الأبار ، المؤلف المنوه عنه ، ص ٢١٣ - ٢١٤ ( رقم ٧٢٧ ) ، وابن خير ، فروست ، ١ ، ص ٣٨٧ و ٤٥١ ( سرسطة ، ١٨٩٣ ) .

٧ - انظر مثلاً : « ابن الأبار المؤلف المنوه عنه ، المادة تحت الأرقام التالية ٧٢٧ ، ٧٥٦ ، ٧٦٤ ، ٨٤٩ ، ٨٥٥ ، ٩٣١ ، ٩٣٧ ، ٩٥٨ ، ١٤٢٣ ، ١٦٥٨ ، ١٧٧٩ ، ١٨٧٤ ، ١٨٩٤ ، والمصري ، نفع الطيب ، ٢ ، ص ٤٢١ ( القاهرة ، ١٩٤٦ ) .

٨ - شرح المقامات ، ١ ، ص ٣ - ٤ ( القاهرة ١٣٠٠ هـ ) .

٩ - انظر بروكلمان ، ٣٩٨١ - ٩ ، ٦٢٩ - ٣٠ .

١٠ - هذه المخطوطة معطوبة في الاسكوريال ( رقم ٥١٩ ) . ان الواعيني الذي اقوم باخراج عمله « ربحان الالباب » هو مؤلف بعض الرسائل غير المنشورة الموجودة في الاسكوريال مخطوطة ( ورقة ٨٨ ب ، ٩٥ أ ) . وكان أبو الحسن ابن سراج اول من كتب في هذا الجنس والذي هو نوع من عرق الفضلات اللغوي لظهور مهارة الكاتب في الفكاهة . وما تزال هذه الرسالة غير منشورة في الجزء البالي من ذخيرة ابن بسام التي تخص جامعة بفسداد والمخطوطة في جامعة القاهرة . وتوجد كذلك في الاسكوريال مخطوطة رقم ٤٨٨ ( ورقة ١٠٩ أ - ١١٠ أ ) . ولقد احدث أسلوب هذا العمل المجازي والايحائي انطبعا كبيرا في الدوائر الادبية بالاندلس . وهذا أبو القاسم ابن الجدي يحاكم في رسائل ثلاثة ما زالت معطوبة في الذخيرة ( ورقة ٢٩٠ أ - ب ) . الدكتور احسان عباس يذكر لقبه أبا الحسين بن سراج في توزيع الادب الاندلسي ( المترجم ) .

١١ - لم تقع بين ايدينا المخطوطة ولا صورة عنها فنحن نكتفي بترجمة النص ( المترجم ) .

١٢ - هذه المقامة بالفعل وصف لاهم مدن المغرب ولأربع وثلاثين مدينة من مدن مملكة غرناطة . ولقد نشر النص المتعلق بقرناتة فرنسيسكو سيموني في كتابه « وصف مملكة غرناطة » ( مدريد ، ١٨٦٠ ) ونشر النص المتعلق بالمغرب م . ج مولر في كتابه بيتراجي ١ ، ص ٤٧ - ٩٩ ، ( ميونيخ ، ١٨٦٦ ) .

١٣ - نشرها مولر ( المؤلف المنوه عنه ، ص ١٥ - ٤٠ ) عن مخطوطة ربحانة الكتاب لابن الخطيب ( ورقة ٢٢٠ ) ، على على الرغم من ادراكه لوجود نص آخر في ( مخطوطة الاسكوريال ٤٧٠ ، ورقة ٥٠ أ - ٧١ ب ) . وتتخذ هذه المقامة شكل وصف لرحلة استكشاف قام بها سلطان غرناطة أبو الحجاج يوسف مع وزيره ابن الخطيب . ومن المقامات التي تعرف صورة رائعة للأحوال الاقتصادية والاجتماعية في غرناطة ، مقامة العيد لأبي محمد عبد الله الأزدي ( المتوفي عام ٧٥٠ هـ / ١٣٥٠ م ) . لقد نشر هذه المقامة أحمد مختار العبادي في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ( ١٩٥٤ ، ص ١٥٩ - ١٧٣ ) .

١٤ - نشر هذه المقامة م . ج مولر ( المؤلف المنوه عنه ) عن النص الموجود في الاسكوريال مخطوطة رقم ١٦٥٣ . وان طبعة جديدة لهذه المقامة ربما يساعد على توسيع تطور هذا اللون في هذه المنطقة لان مخطوطة جديدة قد اكتشفت في المغرب وتحتوي هذه المخطوطة التي قمت بدراستها نسا اكثر اكتمالا من النص الذي في مخطوطة الاسكوريال . وتوجد هذه المخطوطة برقم ١٩٨ ، ونسخة اخرى برقم ٣٢٨ من بين مخطوطات الاوقاف التي في الارشيف والبيبليوغرافيا العامة بالرباط .

١٥ - ( لاملع على سيرة المؤلف ، انظر ابن الأبار ، التكملة ، رقم ١١٧ ( المعجم ، رقم ١٢٤ ) ، ( بروكلمان ، ص ٥٤٢ ) .

١٦ - نسخ اخرى : باريس ، رقم ٣٩٧٢ ، ٢ ، رقم ١٣٧٥ ، ٢ ، امبروزيانا تنمة ٨٤٥٥ لاليلي ، ١٩٢٨ و ١٩٣٣ : دحاج ، ١٩٦ : وانظر بروكلمان ، ص ٥٤٣ .



## من بريد التراث العربي

السيد رئيس التحرير :

بعد التحية ..

تصفحت العدد السابع - السنة الثانية من مجلة التراث العربي فوجدت فيها مقالات جيدة يستحق أصحابها الشكر على ما قدموه .

ولقد لفت نظري بيت من الشعر ورد في القسم الثاني من نظم اللآل في الحكم والأمثال صفحة ١٣١ رقم ٩٩٦ ورد هذا البيت على النحو التالي :

وجدت اقل الناس عقلا اذا انتشى اشفهمو عقلا اذا كان صاحيا

وقد شرح الأستاذ عبدالمعين الملوحي معنى البيت على النحو التالي :

« اقل الناس عقلا اذا سكر اكثرهم عقلا اذا صعا » .

وانا اذكر أبياتا لأبي نواس كنت حفظتها من ديوانه أوردها كما أذكرها :

ارى الخمر تربى في العقول فتنتضي كوامن اخلاق تثير الدواهيها

تزيد سفيه القوم فضل سفامة وتترك اخلاق الكريم كما هيها

وجدت اقل الناس عقلا اذا انتشى اقلهمو عقلا اذا كان صاحيا

ومع مقارنة البيت الأخير بالبيت الذي ورد في المجلة نجد اختلاف المعنى مع تفسير كلمة واحدة فقط وهي اشفهمو بـ اقلهمو . وما اظن أن النواصي - وهو ما هو - يسرق البيت بكامله مع تغيير كلمة واحدة . ولكنني أجد المعنى في بيت النواصي أشرف من المعنى الذي ساقه بيت المجلة .

وربما ضاق الحسن بن هانئ بالمعربين فقال هذه الأبيات والبيت الثالث في القطعة ينسجم مع البيت الأول لأنه يفيد أن الخمر تزيد في العقل كما تزيد في السفه . فهي محرصة وربما كانت الرواية الثانية أسفهمو بالسین المهملة . ولعل أستاذنا القدير عبدالمعين الملوحي يوضح هذا الأمر ويرجح إحدى الروايتين .

هذا وعندنا أن الخمر على خلاف الروايتين تفتال العقل وتزيد في السفه .

انني أحب التراث والشعر القديم وان كانت مهنتي بعيدة بعض الشيء من الشعر والنقد .

المهندس نزار السباعي

دبي الامارات العربية

## علّم من أعلام التّسراث يغيّب

غاب في مدينة ابن الوليد بتاريخ ١٩٨٢/٩/٧ وجه بارز من وجوه العاملين في حقل العلم والأدب المشتغلين في قضايا التراث العربي ، هو المربي والأديب الكبير الأستاذ محيي الدين الدرويش الذي كان علماً من أعلام اللغة والأدب لا في مدينة حمص وحدها وإنما في بقية مدن العالم العربي . وقد وافته المنية عن عمر ناهز الرابعة والسبعين وكان حافلاً بالعطاء الأدبي نثراً وشعراً وبالتوجيه التربوي وقد زرع الروح الوطنية والقومية والأدبية في نفوس الناشئة من خلال عمله الدؤوب في التعليم وفي الصحافة . وكان مرجعاً وثقة في شؤون اللغة والتراث وترجم الأعلام والأغفال في أدبنا العربي مما ترك له مكانة طيبة في نفوس تلامذته ومعارفه وهم كثير . . . وكان آخر عطاء علمي له مؤلفه ( إعراب القرآن وبيانه ) الذي صدر منه حتى الآن تسعة أجزاء ، ورحل الفقيد قبل أن يتمه ، ولهذا كانت المفاجعة بفقده خسارة كبيرة للغة والأدب والتراث .

ولد الفقيد في العام ١٩٠٨ من أسرة كسبت لقبها من صوفييتها المفرقة ، وتلقى علومه في حمص . وفي العام ١٩٢٧ تخرج من الصف الخاص الذي أحدث في دمشق لتخريج المعلمين ثم احترف صناعة التعليم وأنصرف بحكم موهبته وميله الخاص الى أمهات الكتب والآثار الأدبية ودواوين الشعراء أمثال المتنبي وأبي تمام والمعري وغيرهم يطالعها ويستظهرها وعكف على التبحر في علوم اللغة والنحو حتى بلغ شأواً عالياً في مجالها . وقد اختير في العام ١٩٦٤ ليكون عضواً في « لجنة الشعر » بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، كما تولى رئاسة تحرير عدد من الصحف بجمص .

رحم الله الفقيد رحمة واسعة وعوض الأمة واللغة والأدب بفقده خيراً .

□ نذير الحسامي

أقلام

النسر

رصاص ومالون

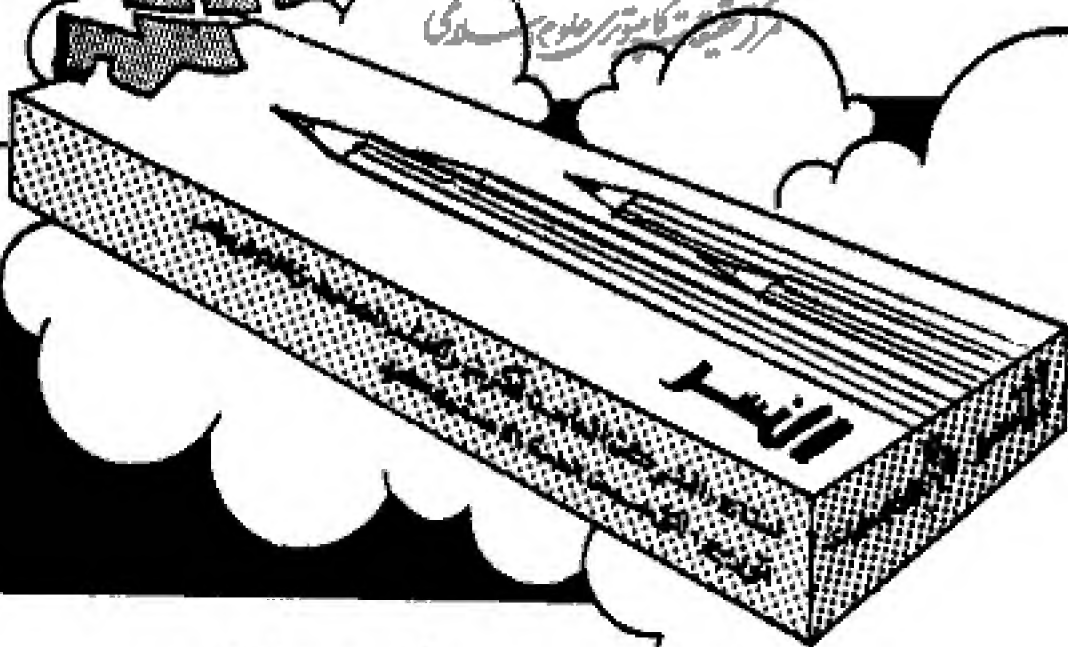
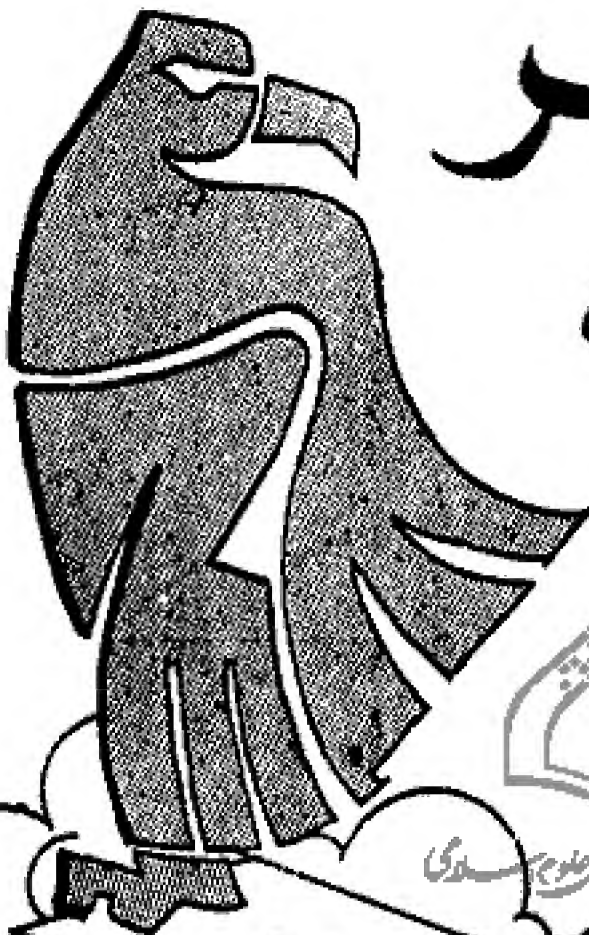
بامتياز من

شركة فاير العالمية

\*



مركز تقييد كابتور علوم سعودي



إنتاج

الشركة العامة للكبريت والخشب المضغوط وأقلام الرصاص

## المحتوى

ص	
٥	ملاح لمستوى المعيشة في التاريخ العربي الاسلامي ودراسته في العصر الحاضر د. عبدالكريم الياني
٣٧	الاشتقاق صلاح الدين الزمبلاوي
٦٢	مفاهيم عربية وملاح نضالية في تراثنا اللغوي والأدبي والحضاري د. عمر موسى باشا
٩٦	لغة الطير ٠٠ من كتاب « رموز العلم المقدس » بقلم : روني غيلون تقديم: فاطمة عصام صبري
١٠٢	التوفيق بين الحكمة والشريعة في نظرا بن رشد د. هسان فنيانس
١١٩	من التراث الشعبي ٠٠ حكاية لقب أسرة دمشقية د. هسان الخطيب
١٢٧	مشابه في التراث العالمي د. عبدالكريم الياني
١٣٠	رائد التأليف المعجمي في الأندلس ٠٠ أبو علي القالي د. عمر الدقاق
١٤٥	اللسان العربي المبين د. جعفر دك الباب
١٦٥	أبو الفتح علي بن محمد البستي د. ديدة الخطيب ولطفي الصقال
١٧٨	بحثا عن رؤية كونية في شعر أبي تمام د. همد عكام
١٩٧	المخطوطات العربية بين يدي التحقيق د. محمد التونجي
٢٠٩	توضيح المشتبه لابن ناصر الدين الدمشقي مطاع الطرابيشي
٢١٩	من المبر في تاريخنا - وقفة لصلاح الدين الأيوبي أمام عكا نذير العسامي
٢٢٤	الشعر الحديث والتراث فاطمة عصام صبري
٢٢٩	المقامات الأندلسية بقلم : ه. نيمسه ترجمة : إبراهيم يحيى الشهابي